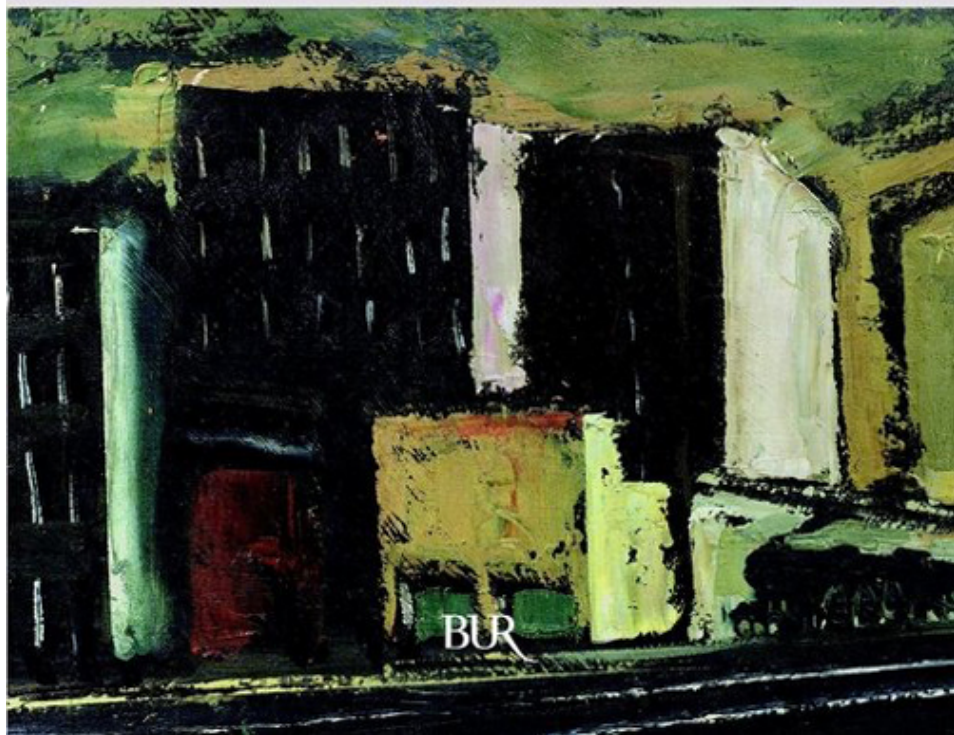


Augusto Del Noce
Verità e ragione nella storia
Antologia di scritti

a cura di Alberto Mina
introduzione di Giuseppe Riconda

I LIBRI DELLO SPIRITO CRISTIANO



Nato cattolico, per uscire dal cattolicesimo avrei dovuto avere delle "ragioni"; ma queste ragioni, proposte da più parti, non mi hanno mai convinto.

L'antologia offre una panoramica del pensiero di Augusto Del Noce (1910-1989) attraverso una scansione in quattro parti, ciascuna delle quali dedicata a un tema nodale: l'ateismo come problema dell'età moderna, compimento e dissoluzione del marxismo, il momento fascista della secolarizzazione, secolarizzazione, nichilismo e cristianesimo. La scelta dei testi documenta il metodo di indagine di Del Noce, caratterizzato da una analisi minuziosa di questioni storiografiche, sostenuta sempre da un'elaborazione teoretica profonda e originale. Secondo Del Noce la ragione può attingere le questioni metafisiche ultime solo attraverso la storia. Su questo sfondo il pensiero del filosofo piemontese anticipa alcune delle questioni di massima attualità per il pensiero, quali la possibile dissoluzione della società opulenta, della struttura democratica dalla polis nichilista e i possibili nuovi totalitarismi dovuti all'elusione delle questioni fondamentali della verità e della libertà. Lo sforzo della lunga ricerca di Del Noce fu quello di mostrare come il nichilismo sia l'esito inevitabile del razionalismo, ma non rappresenti il destino dell'Occidente: nel momento del suo compiersi esso svela anche la sua natura dogmatica e apre la via a una riconsiderazione critica della forza e della bontà per l'uomo della tradizione cristiana.

Alberto Mina ha pubblicato testi su Overbeck, Nietzsche e Del Noce. Collabora a diverse riviste scientifiche e a varie istituzioni culturali. È membro del comitato scientifico della Fondazione Del Noce.

Augusto Del Noce

Verità e ragione nella storia

Antologia di scritti
a cura di Alberto Mina

introduzione di GIUSEPPE RICONDA

Biblioteca Universale Rizzoli

Proprietà letteraria riservata

© 2007 RCS Libri S.p.A., Milano

eISBN 978-88-58-63032-7

Prima edizione digitale 2012 da edizione maggio 2007

In copertina: Mario Sironi, Paesaggio urbano ©Bridgeman/Alinari
Progetto grafico Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu
--

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata

i libri dello spirito cristiano

***** BIBLIOTECA UNIVERSALE RIZZOLI *****

collana fondata da don Luigi Giussani diretta da don Julián Carrón

Dio si è fatto uomo.

L'imprevedibile è diventato un avvenimento reale: Dio si è fatto compagno agli uomini, così che la vita possa non essere vana.

Nell'incontro con questo fatto storico la ragione, la volontà e l'affettività umane sono provocate a realizzarsi, a compiersi secondo tutta l'ampiezza del loro desiderio di giustizia, di bontà e di felicità. Lo spirito cristiano è l'umanità di persone stupite e commosse da questo avvenimento.

Questi testi ne sono una documentazione particolare, specie dove le parole scavano nei fatti e nei cuori con tutta l'energia della grande arte.

Si tratta di romanzi, saggi e testi di poesia non facilmente reperibili e che hanno comunque lasciato segno in chi li ha accostati. Perché in essi si mostra, con varia genialità e secondo diverse prospettive storiche e psicologiche, uno spirito cristiano impegnato a scoprire e a verificare la ragionevolezza della fede dentro le circostanze della vita. Un'umanità, cioè, che realizza la sua passione per l'esistenza e la sua adesione al dramma della vita con un realismo e una profondità altrimenti impossibili.

INTRODUZIONE

ATTUALITÀ DEL PENSIERO DI AUGUSTO DEL NOCE

Il tempo è galantuomo. Augusto del Noce, che durante la vita non ebbe grande affermazione né sul piano accademico né su quello genericamente culturale, ci appare ora come grande filosofo, forse il più grande filosofo cattolico italiano della seconda metà del Novecento.

Lo sforzo di tutta la sua vita, una vita dedicata esclusivamente alla filosofia, fu quello di mostrare come nel pensiero tradizionale si potessero trovare principi sulla base dei quali poteva divenire veramente comprensibile il mondo presente e come proprio muovendo alla considerazione dei problemi del nostro mondo si giungesse a un recupero della Grande Tradizione, intesa non come un deposito di forme passate ma come un insieme organico di principi vivi trascendenti il tempo e quindi validi per ogni tempo, metastorici eppure capaci di storicità inesauribile. Il fascino della sua filosofia è quello di darci un'interpretazione profonda del nostro tempo, che scopre in esso la traccia dell'eternità. In questo senso sono da intendersi certe sue affermazioni come: «L'occasione per il sorgere della filosofia è dal problema dell'interpretazione del proprio tempo», o «Una filosofia che non contenga risposte agli interrogativi che il proprio tempo presenta si annulla come tale».

A prima vista questa dichiarazione di attualità potrebbe parere a dir poco strana. Questa posizione si espresse infatti in una dura polemica contro il marxismo e contro la secolarizzazione (di cui il marxismo stesso era da lui considerato un aspetto); ma oggi, si potrebbe dire, il marxismo sembra essere scomparso nonché dalla scena filosofica da quella politica, e d'altra parte il mondo attuale non sembra essere andato verso l'affermazione totale dell'ateismo, la secolarizzazione non è giunta pienamente a realizzarsi e a produrre quegli esiti che negli anni Sessanta, quando Del Noce formulò per la prima volta le sue tesi, si presentavano come indubitabili.

Ora occorre subito dire che egli stesso prevede la fine del marxismo e l'avvento della società tecnocratica fin dai primi anni del dopoguerra, ma si sforzò di dimostrare la parte avuta dal marxismo proprio nel rendere possibile questo avvento, e che non considerò mai la secolarizzazione un processo irreversibile: certo vide nell'ateismo il grande problema della modernità e parlò del nostro tempo come dell'«epoca della secolarizzazione», ma mai concepì l'ateismo come il destino dell'Occidente, né la secolarizzazione come esaustiva del mondo moderno.

1. Ateismo e marxismo. Biografia dell'idea di rivoluzione

Semplificando al massimo il discorso di Del Noce, occorre dire che vi sono sostanzialmente due forme di ateismo: l'ateismo negativo pessimistico notturno e l'ateismo positivo diurno. L'ateismo negativo, che parte dalla constatazione del male nell'universo affermandone l'incompatibilità con l'esistenza di Dio, è, più che ateismo vero e proprio, una contestazione di Dio nel nome di Dio. L'esperienza religiosa del male, con il correlativo bisogno di salvezza trascendente, che rende impossibile la conciliazione con il mondo, fa sporgere per così dire l'uomo oltre di esso aprendolo, se non a Dio, a quello spazio extramondano in cui Dio può essere incontrato. L'ateismo, per realizzarsi completamente, deve diventare ateismo

positivo, e se v'è una storia dell'ateismo diretta alla sua realizzazione piena essa consiste nella purificazione di tutti gli elementi negativi o pessimistici che ne accompagnano l'affermazione. In realtà la purificazione dell'ateismo dai suoi momenti pessimistici è avvenuta soltanto nel nostro tempo, che è quello in cui l'ateismo si è finalmente realizzato allo stato puro: un marxismo senza rivoluzione e un Nietzsche senza tragedia nella loro confluenza costituiscono veramente l'orizzonte ateo di tanto pensiero contemporaneo.

Lo sviluppo dell'ateismo positivo si staglia in due momenti: il primo è una trascrizione dell'Assoluto in termini razionali, da cui sono sorte le filosofie del «divino immanente» che conservano il riferimento all'Assoluto pur risolvendolo ed esaurendolo in un'idea della ragione; il secondo è quello di una negazione dell'Assoluto, che avviene coerentemente, in quanto una volta ridotto l'Assoluto a grandezza razionale se ne può fare quello che si vuole, ed eventualmente anche disfarsene; si è così passati dalle filosofie del divino immanente all'immanenza radicale, all'ateismo. Del Noce ha potuto con ragione denominare questo processo col termine secolarizzazione. Se con questo termine giuridicamente si indica il passaggio da beni ecclesiastici a beni statali, se ne può fare un uso analogico culturale più ampio a indicare anche l'appropriazione dei valori religiosi da parte della ragione, sino al completo assorbimento dei primi nella seconda, o la rivendicazione di un ambito di valori che si costituiscono senza alcun riferimento alla religione, la liberazione completa dalla tutela religiosa in qualsiasi forma.

Anche sul piano politico-sociale questo sviluppo si compie in due momenti: quello che si esprime nelle religioni secolari (il periodo fra le due guerre) e quello che si esprime nella perdita del sacro o irreligione naturale (il periodo del secondo dopoguerra), anche se questa seconda posizione non si caratterizza più apertamente come ateismo per la tendenza agnostica della filosofia che le è immanente.

Il gran parlare che si è fatto e si fa sul fallimento del marxismo non svolge però un'analisi dei motivi ideali del processo che ha portato a questo fallimento. Del Noce, a quanto ne so, è stato l'unico a tentarla, con una completezza che mi pare veramente esauriente.

Quando si parla del fallimento del marxismo si vuole alludere a due motivi: il suo non essere giunto alla realizzazione in Occidente e il suo fallimento là dove si è realizzato, nel senso che la promessa di liberazione che portava seco si è capovolta nella produzione del massimo dei servaggi, che dal paese dove prima si è realizzato, la Russia, si è poi esteso su scala mondiale, nei paesi che l'hanno seguita. Il motivo di questo fallimento è da cercarsi anzitutto nel marxismo stesso, nel suo porsi insieme come materialismo storico e materialismo dialettico. Per materialismo storico si intende la dottrina secondo la quale la struttura di base della storia è costituita dai rapporti economici o di produzione: tutti gli altri elementi che entrano nella storia (diritto, religione, arte, filosofia, ecc.) sono da essi determinati e si configurano come loro espressione: si ha cioè in esso la concezione espressivistica del pensiero. Per materialismo dialettico si intende la considerazione di questi rapporti secondo le leggi della dialettica, leggi che si ricavano appunto, come diceva Engels, dalla natura e dalla storia anziché essere elargite dall'alto, come per Hegel, che a torto le considerava come pure leggi del pensiero. Il termine *dialettica* indica che lo sviluppo avviene attraverso la negazione e la contraddizione. La contraddizione e la negazione divengono il principio motore e generatore della storia, il fondamento della prassi rivoluzionaria e trasformatrice; forniscono al marxismo una specie di formula ideale in base alla quale è possibile giustificare i sacrifici che questa trasformazione richiede in vista dell'ordine nuovo che dalla negazione radicale di quello esistente si genererà.

La vera difficoltà in cui il marxismo si trova è anzitutto intrinseca, quella di mantenere l'unità di questi due motivi che in fondo sono contraddittori. Ciò spiega

anzitutto come il pensiero rivoluzionario prenda origine da un pensiero rigorosamente filosofico, ma poi avvenga che il motivo materialistico che gli è necessario – perché l'instaurazione dell'ordine nuovo non può procedere che dalla de-valorizzazione del mondo tradizionale – reagisca dando luogo, con le esclusioni che comporta, alla stessa formulazione ideologica della filosofia da cui è nato e alla mentalità antifilosofica e ideologica, e infine alla sostituzione della scienza alla filosofia come sapere oggettivo rispetto al pensiero ideologico, pervenendo alla massima estensione dello scientismo, attraverso la sostituzione della filosofia con le scienze umane. Fallita l'instaurazione dell'ordine nuovo si ricade nel vecchio, che però non è più quello pre-rivoluzionario, perché esso è stato completamente sconsacrato. È questa la radice del nichilismo e del totalitarismo. Se poi questo nichilismo del potere si consuma, esso si estende alle masse, e non è un caso che al fallimento del marxismo si sia accompagnato quel passaggio dal libertinismo aristocratico al libertinismo di massa che caratterizza il nichilismo contemporaneo.

Che la società tecnocratica sia quella che dopo il fallimento del marxismo vada affermandosi come modello in Occidente mi sembra difficilmente contestabile: così pure che il marxismo non ne possa realizzare l'oltrepassamento, in quanto è stato un momento della sua formazione, per la perdita del momento dialettico-rivoluzionario che è ormai solo più presente nel marxismo terzomondista (e anche qui, caduto l'impero sovietico come punto di riferimento, cede al nazionalismo con la strumentalizzazione della religione alla politica che ciò importa). La società borghese misura così la forza e la debolezza del marxismo: la forza, perché esso la costringe a manifestarsi allo stato puro, dissociata da ogni rapporto con la società signorile, la società liberale, la società cristiana; l'impotenza, perché il marxismo si trova nell'impossibilità di rovesciarla: anzi finisce con il risolversi in un momento della sua formazione. La società tecnologica mantiene tutte le negazioni del marxismo, rifiutando però anche la «religione» marxista: il che porta alla possibilità di dire che essa è «una traduzione empiristica e individualistica del marxismo».

Certamente non hanno costituito né costituiscono una minaccia per questa società certe riaffermazioni del marxismo rivoluzionario in senso anarchico-romantico postosi come vivace contestazione globale, sia della società tecnologica sia del comunismo che, oltrepassata la fase del sottosviluppo, finiva, ad avviso di chi la sosteneva, con l'avvicinarsi a essa. Data l'assenza di contenuto delle proposte e l'incapacità di cogliere il processo generatore della situazione contestata, queste riaffermazioni operarono e operano soprattutto in senso dissolutivo e a vantaggio di una parte del sistema (si pensi alla confisca borghese della rivoluzione sessuale).

Quanto poi all'idea che la rivoluzione sia fallita in Russia per l'arretratezza di quel paese, all'idea di una rivoluzione occidentale superiore a quella marx-leninista, in quanto adeguata a paesi superiori per cultura o meglio per modernizzazione, essa si risolve propriamente in un contributo alla formazione e stabilizzazione di questa nuova società. È questo il risultato di un'approfondita analisi del pensiero di Gramsci studiato nei confronti di quello di Croce e di Gentile. Quel che ne emerge è un comunismo completamente ateologizzato per l'abbandono dell'idea di rivoluzione, che riprende il progetto gramsciano volto a sostituire alla lotta di classe la lotta per la modernità, alla visione trascendentistica della vita una visione immanentistica del reale, la conquista della società civile portando i modi di pensare secolarizzato al popolo, ecc... Questa ricomprensione del marxismo è una ricomprensione illuministica, e finisce con il dissolvere la filosofia nell'ideologia, esito ultimo questo di ogni immanentismo radicalizzato, che porta seco il congedo dell'idea di verità e inevitabilmente apre la via a quel totalitarismo tecnocratico che costituisce il vero pericolo che l'Occidente ha in sé.

La confluenza di comunismo dissociato da rivoluzione e di spirito borghese dissociato da liberalismo e cristianesimo è quel che oggi abbiamo sotto gli occhi, una confluenza resa possibile dal fatto che entrambi hanno abbandonato i temi che

li caratterizzavano (la rivoluzione per il comunismo, il moralismo giusnaturalistico per lo spirito borghese) per l'assunzione di una politica impostata sull'opposizione progresso-reazione, modernità-tradizione (che sul piano filosofico diviene apposizione di immanenza e trascendenza). E la critica al comunismo evolutosi in questo senso, che è poi la constatazione della sua sparizione e dissoluzione in una vaga sinistra democratica, è critica a tutte le linee politiche che in qualche modo condividono questa visione della storia, l'azionismo, la sinistra cattolica (a cui com'è noto nel primo dopoguerra Del Noce aderì), la teologia della secolarizzazione ecc... La stessa teologia della secolarizzazione è infatti dominata da questo schema dell'uomo moderno che è passato dall'infanzia all'età adulta, ed essa è indubbiamente un omaggio alla modernità così intesa, che si esprime in un'attenuazione, se non in uno svuotamento, dei temi del peccato e della trascendenza.

Occorre passare da una politica imperniata sullo schema reazione-progresso, tradizione-modernità, a una politica imperniata sulla difesa dell'individuo dal nuovo totalitarismo tecnocratico.

Ritourneremo su questo punto capitale: per ora voglio sottolineare come questo giudizio sul marxismo quale vero protagonista d'Occidente permetta un giudizio su nazismo e fascismo, che Del Noce ritiene non possano concepirsi se non in riferimento a esso.

Assai complessa è la sua valutazione del fascismo, per la comprensione del quale ritiene sia essenziale riferirsi a Giovanni Gentile. Egli certo non può dirsi, come anche è stato affermato, il creatore del fascismo, ma è vero che «senza la cultura gentiliana il fascismo non avrebbe potuto prendere forma», «fascismo e antifascismo (gramscismo) sono i due aspetti in cui quella filosofia della prassi che è l'attualismo si dirompe nel farsi mondo». L'attualismo nei confronti della tradizione e del cristianesimo può essere vissuto nei termini di conservazione e oltrepassamento, e questa è la versione gentiliana, o in termini di opposizione, e questa è la posizione gramsciana. Ho semplificato così all'eccesso una serie di analisi molto complesse e talvolta anche sottili che riguardano il rapporto di Gramsci con Gentile e l'incontro Gentile-Mussolini. La concezione gentiliana è quella di una rivoluzione ulteriore a quella marx-leninista, suo inveramento che si costituisce come filosofia della prassi liberata dal materialismo (criticamente insostenibile, come ogni posizione realista e naturalista): Gentile sostiene una ripresa del concetto risorgimentale di rivoluzione come restaurazione dei valori tradizionali (l'opposto della concezione marxista), trasposta però sul piano dell'immanenza e nel quadro di una filosofia della prassi che inneggia al continuo divenire dello spirito. Ma su questo piano e in questo quadro i valori tradizionali non possono essere mantenuti, donde una contraddizione interna della filosofia gentiliana che si manifesta anche politicamente nel fascismo.

Già da ciò si vede la differenza fra fascismo e nazismo. Il nazismo non è l'estremizzazione del fascismo (tanto è vero che l'alleanza con esso segnò per quest'ultimo la sua fine), ma «l'unica risposta possibile, sul piano politico, alla sfida del comunismo, entro l'orizzonte storico del primato del pensiero tedesco mondano e immanentistico». C'è una simmetria fra nazismo e comunismo: il nazismo si risolve in una trasposizione naturalistica dello storicismo marxista, che al concetto di proletariato ha sostituito quello di razza; all'escatologia marxista secolarizzata, che poneva la società perfetta alla fine della storia, ha sostituito la tesi che la poneva prima della storia intesa come decadenza, avanzando in reazione a questa decadenza il progetto della costruzione del mondo nuovo, che avrebbe dovuto corrispondere al tipo ariano nella sua purezza, mai realizzato sinora. Di qui il suo non potersi riallacciare a nessuna tradizione, il suo antisemitismo che lo porta a considerare il marxismo l'ultima espressione del messianesimo ebraico, per cui si risolve nel tentativo di «purificare il retaggio morale dell'umanità da tutto quel che le è stato donato dal popolo ebreo».

Quel che sottende il nazismo è il materialismo e l'ateismo, quel che sottende il fascismo è una filosofia della prassi che si vuole spiritualistica (estremizzazione dell'elemento dialettico del marxismo sino alla negazione di quello materialistico, l'inverso del gramscismo) ma che nella negazione di ogni realtà (sia naturale che spirituale) che in essa non si risolve si pone come puro prassismo (pensato in Gentile, vissuto nel fascismo), che non ha altra maniera per raggiungere la realtà e oltrepassare il nichilismo che le è proprio che un compromesso con essa (dove anche il passaggio dal «fascismo come movimento», in cui ancora si può vedere il primato del momento rivoluzionario, al compromesso del «fascismo come regime»).

Fascismo, nazismo, marxismo debbono essere considerati nell'orizzonte che è loro comune, che è quello della secolarizzazione, nel loro presupposto comune che è quello dell'immanentismo, e nei loro comuni esiti totalitari, al punto che si potrebbe forse dire che quel male del secolo che nella visione progressista è il fascismo (inteso come categoria sotto cui raccogliere tutte le forze antiprogressiste e anticomuniste) è invece il secolarismo, di cui marxismo, fascismo e nazismo sono espressioni, e di cui è anche espressione quella società tecnocratica che rappresenta la vera minaccia totalitaria del nostro tempo.

2. Secolarizzazione e civiltà tecnocratica. L'eterogenesi dei fini

Quale prova la secolarizzazione ha dato delle sue tesi? Quale prova l'ateismo ha dato di se stesso? Non mancano giustificazioni scientiste, che per Del Noce però difficilmente potrebbero sottrarsi a un certo dogmatismo, ma esse hanno ceduto in genere a quelle storicistiche (in virtù delle quali alcuni vorrebbero giustificare lo stesso scientismo), per le quali si tratta di processi che si impongono necessariamente e irreversibilmente, cosa che è vera però solo all'interno di certe premesse accettate senza problematizzazione, su cui invece andrebbe portata la discussione. Si capisce allora come la secolarizzazione abbia cercato la propria giustificazione ultima col porsi come strumento, unico strumento, di liberazione e di emancipazione umana da ogni forma di alienazione e di servitù. Ora, se l'esito della rivoluzione è stato il servaggio dovunque ha potuto realizzarsi, la società post-rivoluzionaria nella forma di società tecnocratica è lungi dal poter mantenere le sue promesse, giungendo a quel dominio di tolleranza e liberazione dalla miseria e pace di cui intende porsi come garante.

Abbiamo detto che l'esito ultimo della secolarizzazione è la società tecnocratica. Ora la tecnocrazia, il pantecnicismo, è spesso presentata come uno sviluppo spontaneo della tecnica, qualcosa che lo sviluppo inarrestabile della tecnica porta necessariamente seco. Ma è proprio questo presupposto tacitamente assunto che Del Noce sottopone a critica. La società tecnocratica risulta invece da un'assolutizzazione della tecnica che essa stessa rende possibile, poiché nei presupposti su cui si fonda viene escluso ogni motivo che possa impedire tale assolutizzazione, essendo il pensiero che la domina in senso largo già pensiero tecnico: quello che ho chiamato espressivismo non può intendere le idee che su un piano strumentale, gli stessi rapporti sociali non possono essere risolti in altro modo che in senso strumentale, mediazione di interessi, dove l'altro è sempre solo valutato in base alla soddisfazione o impedimento di interessi dati.

La tecnica come trascendenza dell'uomo sulla natura è suscettibile di una valutazione positiva nell'ambito di una concezione teistica, in cui la distinzione dell'uomo da una realtà inferiore si unisce a quella da una realtà che infinitamente lo oltrepassa, di fronte alla quale è responsabile di sé e di ciò che gli è inferiore. Diversa è invece la sua posizione all'interno di un sistema irreligioso, dove essa non conosce limiti alla sua applicazione e tende a concludersi in una reale desacralizzazione e spersonalizzazione del reale.

La due versioni della città degli atei, quella comunista e quella della società tecnocratica, si sono combattute a spese del terzo mondo: si parla di dieci milioni di morti in guerre dipendenti da questa opposizione. L'idea di progresso in base alla quale, nonostante i seri colpi che ha ricevuto, la società tecnocratica che ha avuto la meglio sulla prima continua a giustificarsi, è affermata in forma debole, sfrondata da ogni possibile riferimento metafisico e religioso che poteva avere, in modo tale da postulare piuttosto un' indefinita crescita dei desideri, che solo essa sarebbe in grado di soddisfare attraverso un continuo innalzamento dello standard e del confort, e l'incorporazione delle masse nella cultura dell'abbondanza. Da una parte tale società abbassa sempre di più le finalità dell'uomo, svuotando gli ideali umani di significato anche quando a parole li afferma, dall'altra, sulla base dei risultati della biotecnica, lo apre e incoraggia a prospettive prometeiche.

Alla lotta fra comunismo ateo e civiltà cristiana del periodo 1945-1960 si era pian piano sostituita quella fra le due città atee che hanno in comune il materialismo di fondo, e la critica di Del Noce colpiva entrambe: l'eguale condanna sul piano etico-religioso non escludeva però che sul piano politico, dove vale la prudenza, fosse per lui preferibile al materialismo guidato dall'idea di collettivismo il materialismo individualistico. L'estinzione della religione nella società tecnocratica a detta stessa dei suoi sostenitori è lenta, e una certa libertà formale è, nella fiducia dell'esito finale, pur sempre consentita.

Su queste basi, per cui la società tecnocratica non è il risultato di un'inarrestabile processo della tecnica, ma il risultato di questo processo quando sia inserito in un orizzonte irreligioso, si capisce come Del Noce possa pensare che la secolarizzazione non sia un fatto compiuto o un *trend* irresistibile della storia, ma che pur essendo per certi versi cospicua e reale, vi siano ancora spazi di resistenze e opposizioni a essa, possibilità di ripresa. Il suo grande libro, *Il problema dell' ateismo* (1964) è in fondo una chiara illustrazione che l'ateismo, come già ho detto, è il problema e non il destino dell'Occidente.

I teorici della secolarizzazione pensavano a una sorta di eutanasia della religione: essa sarebbe scomparsa nella sfera pubblica per ritirarsi nella privatezza individuale sino a una sua estinzione di fatto; così l'espansione della società tecnocratica non avrebbe più trovato resistenze. Ora, questo non è avvenuto, e specialmente in campo sociologico sono ormai pochi quelli che mantengono queste tesi. La nuova situazione è ben descritta dal sociologo americano José Casanova, che giunge alla conclusione seguente: senza che si possa dire che la deprivatizzazione della religione sia il nuovo *trend* storico o fare previsioni circa la sua permanenza e crescita, si deve però affermare che «privatizzazione e deprivatizzazione sono opzioni storiche», che la secolarizzazione è un programma che ha cercato di giustificarsi come una profezia che si autoadempie e solo in questo senso è ancora presente nella cultura occidentale, penetrandola con le sue spinte, anche quando non si battezza con questo nome.

Del Noce non vide questo mutamento di situazione che cominciò a disegnarsi nell'ultimo quindicennio del nostro tempo. Ma la sua filosofia ci dà anche su questo punto criteri per una spiegazione e valutazione. Quello che sulla base di questi criteri possiamo dire è, mi pare, che oggi esistono le condizioni migliori, nel senso più profondo e filosofico del termine, per una riscoperta dei valori tradizionali. Comincia a diffondersi la consapevolezza che, come la rivoluzione non ha saputo mantenere le sue promesse, neanche le sta mantenendo la società tecnocratica. Lo sviluppo di cui si affermava capace si è sempre più divaricato in sviluppo fra paesi ricchi e sottosviluppo di paesi poveri, e la forbice tende oggi a riprodursi negli stessi paesi ricchi; il disastro ambientale si fa sempre più evidente, si profilano minacce oscure come quelle dell'uso bellico dell'energia atomica e dell'uso sconsiderato della biotecnica. Dal punto di vista filosofico si deve dire che questa società, lungi dall'aver soppresso l'alienazione umana, la porta all'estremo per la tendenziale degradazione che importa dei rapporti sociali a rapporti

strumentali che hanno come risultato una disumanizzazione reciproca del rapporto di alterità.

Occorre però precisare: tutto quel che Del Noce vuol dire è che la consapevolezza di questi esiti della secolarizzazione può essere un'occasione di autocritica per i suoi sostenitori. Tanto più questa autocritica si impone a chi, avendo rinunciato all'idea di verità, non ha altro argomento che la verifica storica. L'attenzione di chi comunque li registri si trova così rivolta alla linea di pensiero che nella storia dell'Occidente si è delineata in alternativa alla secolarizzazione fin dal suo sorgere. La cifra per la comprensione dell'uomo contemporaneo potrebbe essere non quella nietzschiana della morte di Dio, come sostenevano i teorici della secolarizzazione, ma quella pascaliana della scommessa, che è poi la cifra permanente dell'uomo *in via*. La possibilità di una riscoperta dei valori tradizionali, che con Del Noce impone l'interpretazione della storia della secolarizzazione in termini di una loro eclissi e non di un loro tramonto, si è rafforzata per una maggior consapevolezza della situazione storica. L'altra possibile direzione, che con del Noce potremmo chiamare pensiero tradizionale, riemerge dunque di diritto intatta. Di diritto, ho detto, perché si tratta anzitutto della riconquista della ricerca metafisica e della comprensione metafisico-religiosa dell'uomo nei confronti del riduzionismo delle scienze umane, che vorrebbero prendere il posto della metafisica predicando la propria autosufficienza, e perché viviamo in un ambiente così pregno di valutazione in senso contrario che il vivere soggettivamente quel che di diritto è possibile non è facile.

Del Noce ebbe a caratterizzare il ventesimo secolo come il secolo dell'eterogenesi dei fini. L'espressione «eterogenesi dei fini» richiama Vico, che la riconnette alla Provvidenza. L'idea di Provvidenza è pensata da Vico in senso ottimistico (Vico pensava alla storia romana). Nel caso della rivoluzione abbiamo uomini che non sono mossi dall'idea di Dio, ma dalla sua negazione; l'idea di rivoluzione come tentativo di sostituirsi a Dio nel governo del mondo implica la negazione dell'idea di Provvidenza. L'idea di eterogenesi dei fini non deve essere vista solo in modo positivo, ma anche negativo: gli uomini pensano di creare un ordine nuovo e assolutamente giusto, ma il loro risultato è dissolutivo. La connessione con l'idea di Provvidenza, nel senso vichiano di azione stimolatrice di Dio nello spirito umano e di governo della storia che può portare a esiti diversi e opposti i fini che consapevolmente gli uomini si propongono, resta tuttavia, precisandosi nella tesi che la coscienza del «capovolgimento delle intenzioni» sul piano storico mondano può essere intesa come occasione di autocritica, di riapertura a una dimensione dell'essere perduta, di approfondimento della situazione umana nei suoi confronti, quasi effetto di una superiore pedagogia divina. Si potrebbe pensare che questo sia uno dei possibili modi in cui il concetto di teodicea entri nella filosofia del nostro tempo. In questo senso non ottimistico Del Noce parla di razionalità della storia e ancora vichianamente di ordine che in essa si rivela: si tratta di un ordine trascendente la storia, che chiede di essere realizzato in essa in sempre nuove figure, dati i diversi contesti storici in cui si deve operare, la cui realizzazione passa attraverso la libertà e la fedeltà. In questa teodicea, mi pare di potere dire restando nello spirito delnociano, l'eterogenesi dei fini deve essere interpretata come occasione alla conversione.

Dicevo che la filosofia di Del Noce ci permette non solo una comprensione ma una valutazione del tempo presente e del ritorno del «religioso» che si profila in esso. Tale ritorno non può avere certo gran valore, pur ponendosi come testimonianza del riemergere di un'esigenza soffocata che si pensava estinta, quando con esso si vuol designare la galassia delle nuove religioni: è troppo facile indicare come esse si giochino nell'ambito di soddisfazioni individualistiche o narcisistiche di gruppo e male si difendono dagli attacchi di un consumismo che tende a sfruttarle ai suoi fini; nel loro sincretismo hanno una vaga tendenza ottimistica e dispensano dall'impegno che il cristianesimo esige, quando sono

anticristiane, o attenuano il cristianesimo su questo punto quando non lo sono, come in generale è attenuato il tema del peccato e della colpa, con tutto ciò che questa attenuazione comporta. Né significativo mi pare il linguaggio religioso assunto da alcune forme di nichilismo, che risulta linguaggio religioso depotenziato, tendente anch'esso a escludere il tema del peccato e a ridurre o attenuare il senso di un esito trascendente della vita, che sostituisce al cristianesimo tradizionale con la densità dei suoi simboli un cristianesimo illanguidito. A ciò si aggiunga che spesso questa religiosità si riduce a parentesi etico-religiose che nel quadro del pensiero nichilistico – nella concettualità che lo costituisce – non trovano giustificazione adeguata, come comincia a essere rilevato dalla critica. Comunque la resistenza alla società tecnocratica non può certo essere affidata a esse.

Più significativo mi pare invece quello che Casanova indica come il ritorno della religione sulla scena pubblica. Si tratta di interventi pubblici delle Chiese nelle società civili moderne, che possono anche tradursi in orientamenti generali o rafforzarli quando sono già in atto, che non possono essere considerati semplicemente come critiche antimoderne della modernità, né ridotti a mobilitazioni strumentali di risorse disponibili a fini non religiosi o addirittura ad adattamenti strumentali delle nuove istituzioni al nuovo ambiente secolare, come vorrebbero certe interpretazioni «secolaristiche», che disconoscono il carattere intrinsecamente religioso del fenomeno. Disconoscono cioè che vi possano essere religioni pubbliche compatibili con le libertà individuali e le strutture differenziate moderne che vanno incoraggiate, anche perché colgono aspetti deboli della modernità nello sforzo di difendere il modo della vita tradizionale contro forme di penetrazione dello Stato e del mercato, di mettere in discussione le pretese di questi due sistemi sociali maggiori a procedere secondo loro norme funzionalistiche intrinseche senza riguardo alla norme tradizionali giudicate estrinseche.

3. Il pensiero tradizionale e la Chiesa

Non basta registrare sociologicamente quel che accade. Si tratta di vedere se queste reazioni spontanee al secolarismo trovino espressione adeguata, se le posizioni filosofiche, che pretendono di non lasciarsi iscrivere nell'orizzonte indicato, siano veramente in grado di resistere a quanto all'interno di esso si disegna. Il pensatore religioso è invitato ad assumere il nichilismo come banco di prova e strumento di controllo delle sue proposte: un pensiero religioso che non passi attraverso il confronto con il nichilismo, che non lo contenga per così dire in sé come posizione oltrepassata e vinta, difficilmente riesce ad avere accesso alla realtà.

La causalità storica è vichianamente causalità ideale, e i fatti debbono essere vissuti nella loro genesi ideale, penetrati nei significati spirituali che in essi si addensano.

Si capisce allora come la critica deve essere portata sul presupposto primo e fondamentale dell'ateismo, il razionalismo.

Il razionalismo consiste *in primis* nella negazione di tutto ciò che oltrepassa la ragione umana, del mistero e del soprannaturale, del miracolo (nel senso più ampio del termine, cioè di ogni agire soprannaturale di Dio nella storia, della Rivelazione come automanifestazione di Dio) con la correlativa assunzione della situazione umana come situazione «naturale» o «normale», cioè non come situazione di «natura decaduta» o di peccato (che la situazione dell'uomo sia situazione di peccato lo si può sapere solo dalla Rivelazione). Se la nostra situazione è normale, il male coincide con il finito e non vi sarà altra possibilità di redenzione che non sia l'annullamento di esso. Siamo al mito di Anassimandro, secondo cui l'annientamento delle realtà finite è la loro punizione per essersi

emancipate dall'essere puro. Il finito è essenzialmente negativo. Lo stesso marxismo, con il totalitarismo che da esso è inscindibile, non è altro che una sua traduzione di questa tesi sul piano pratico: l'individualità è ridotta a puro egoismo che solo si salva nella totalità. Il progressismo nelle sue forme forti implica in qualche modo il sacrificio dell'individuo all'umanità, in quelle deboli sembra sfuggire a questo motivo della totalità, ma nella concezione che importa del finito, come continua autotrascendenza in senso orizzontale destinata a dissolversi nel tempo, la tesi della negatività del finito ricompare. C'è poi un modo di liberarsi dalla questione: cercare di attenuare il senso del male spingendolo sino alla negazione, e questa è la via battuta dal nichilismo contemporaneo (la colpa ridotta a sentimento di colpa da cui ci si deve sbarazzare, la sofferenza minimizzata nel suo significato morale, ridotta a qualcosa che è possibile sopportare con un po' di stoicismo e l'aiuto degli analgesici che la tecnica mette abbondantemente a disposizione e con la scelta dell'eutanasia, la morte come evento naturale da accettare al di là di false pretese e rimpianti), ma il prezzo da pagare è alto, la cancellazione di ogni aspetto drammatico della vita.

Al mito di Anassimandro deve essere contrapposto il racconto biblico del male liberamente introdotto dalla creatura nella *plenitudo bonitatis* della creazione: c'è una positività originaria del finito, e il male dipende dalla sua corruzione a opera del peccato; la salvezza consiste nella liberazione da tale corruzione e dalla sua conseguenza estrema, la morte, per la riconciliatrice e redentiva grazia divina. A questo proposito Del Noce parla di un'opzione iniziale sull'inverificabile determinante le due concezioni del mondo, la tradizionale e la secolaristica, fra cui non c'è possibile mediazione.

La concezione della situazione umana come situazione di peccato riposa dunque su un atto di fede nella Rivelazione, ma questo non vuol dire altro che il filosofare si instaura sempre nell'orizzonte di una scelta: alla base del filosofare c'è sempre un'accettazione o rifiuto della Rivelazione, che risulta da un'opzione che il credente esplicita e mira sempre ad approfondire nelle sue motivazioni, mentre il non credente tende a mascherare con un certo dogmatismo, quasi questa posizione di rifiuto gli fosse necessariamente imposta. A questo proposito si potrebbe parlare del pensiero tradizionale come una «via», egualmente lontana da razionalismo e fideismo, perché pur muovendo dalla fede esplicita i momenti di razionalità che essa contiene, fa emergere quella metafisica che la Rivelazione, come direbbe Rosmini, contiene nelle sue viscere. Il pensiero tradizionale è sempre stato caratterizzato da una certa unità di teologia e filosofia, o forse addirittura da una circolarità, dalla tesi di una intimità che è reciproco rimando di fede e ragione.

La critica all'ateismo è critica del suo presupposto razionalistico: la negazione del mistero e la negatività del finito. Ora, secondo Del Noce esiste nella modernità una filosofia che ha esercitato questa critica: l'«ontologismo» come forma moderna del pensiero tradizionale, dove la modernità consiste appunto nello sviluppare virtualità del pensiero tradizionale come risposte creative alla sfida del secolarismo.

È questa la concezione bipolare della filosofia moderna. Muovendo da quella che è una sostanziale ambiguità che si ritrova nella filosofia cartesiana, Del Noce rinvia a due linee di pensiero: una che porta da Cartesio a Nietzsche, l'altra da Cartesio a Rosmini. La seconda passa attraverso Pascal, Malebranche e Vico, e si prolunga in un richiamo al tomismo contemporaneo (a Maritain, ma soprattutto a Gilson) e all'esistenzialismo religioso.

Non è certo possibile qui svolgere la ricostruzione che di queste due linee di pensiero dà Del Noce; procederò quindi indulgendo a una certa essenzializzazione (che credo Del Noce avrebbe potuto accettare) per vedere per quale ragione egli ponga Rosmini al culmine della seconda delle linee indicate. La storia dell'ontologismo, dice Del Noce, «consiste nella ripresa dell'umanesimo dopo la critica pascaliana e con la riconquista della metafisica dopo il criticismo, visto

nella forma pascaliana e non kantiana». Questa formula non è certo di facile comprensione. Ma può essere forse semplificata dicendo che l'ontologismo consiste anzitutto in una definizione dell'uomo per una partecipazione all'essere in un orizzonte ultimo di mistero. Si capisce allora che i momenti essenziali sono quelli che riguardano il rapporto Malebranche-Pascal e Vico-Malebranche-Pascal. Malebranche è il grande teorico dell'intuizione intellettuale: per lui l'uomo si definisce per la sua partecipazione all'essere, e l'essere è Dio, ma questa partecipazione deve essere ridimensionata e affermata alla luce della critica pascaliana del razionalismo, consistente nel mostrare che la riduzione di Dio a ragione, come del resto già abbiamo detto è storicamente avvenuto, non può che portare all'ateismo e come il teismo cristiano si ponga al di là del deismo e dell'ateismo. Quanto al riferimento a Vico, il problema è più complesso. Si potrebbe cominciare con il dire che Vico sottrae quel mondo della storia allo scetticismo a cui l'avevano abbandonato Pascal e Malebranche, sulla scorta di Cartesio, ponendo le premesse per una critica delle concezioni illuministiche e marxistiche della storia che mirano a sottrarla alla metafisica per affidarla alle scienze sociali, e libera infine l'ontologismo dalle venature idealistiche malebranchiane aprendolo al realismo (e qui voglio ricordare che per Del Noce realismo significa anzitutto realtà del finito, Vico come san Tommaso «filosofo del primato dell'esistenza»). L'idea di un Vico ontologista e la tesi delnoceiana del malebranchismo di Vico sono fra le meno svolte, e sono state molte volte revocate in dubbio. Mi domando tuttavia se ai fini dell'ontologismo com'è inteso da Del Noce non sia sufficiente l'affermazione vichiana di una Provvidenza che come *vis veri* operi nel mondo, il che di nuovo implica una definizione dell'uomo per il suo rapporto alla verità e non solo con il mondo (Vico che strappa l'umanesimo all'eresia per rivendicarlo al cattolicesimo), affermazione difficilmente contestabile. Il problema dei rapporti Vico-Pascal emerge più che altro da una riflessione sull'intero movimento. La sua elaborazione consiste nel rilevare che in Pascal non si trovano le armi per criticare l'ateismo positivo quando rimprovera alla posizione religiosa di sottrarre l'uomo a un impegno etico politico fissandolo nell'insuperabilità di una antinomicità e contraddittorietà (grandezza e miseria dell'uomo) che sarebbe invece superabile politicamente. Essa risponde a un problema che l'ontologismo porta in sé, e che potrebbe essere così formulato: com'è possibile, nell'ambito di un pensiero che pascalianamente cerca nel tema del peccato originale la comprensione della natura umana, svolgere l'idea di un umanismo cristiano che sottolinei l'impegno etico-politico dell'uomo nella lotta contro il male? A questa domanda si risponde con la proposta di un umanesimo geocentrico, che va al di là dell'antitesi umanesimo-antiumanesimo che la riconquista vichiana del mondo della storia al pensiero religioso rende possibile.

Alla luce di queste considerazioni si capisce perché al culmine di questo processo Del Noce abbia posto Rosmini.

1) In Rosmini si ha una critica al razionalismo che coglie appieno quella correlazione fra peccato e mistero di cui si diceva. Egli si rende ben conto del legame fra il razionalismo e la negazione del peccato.

2) L'idea della partecipazione dell'uomo al divino prende in lui la forma di una teoria dell'intuizione intellettuale criticamente svolta, che garantisce al tempo stesso la finitezza umana e la trascendenza divina. L'ontologismo, come filosofia dell'intuizione intellettuale, non deve essere inteso come una soluzione, ma come la vita di un problema; per questo conviene assumerlo in un senso più ampio di quanto lo sia generalmente, distinguere cioè un senso ristretto del termine, visione delle idee in Dio, e un senso più ampio, definizione dell'uomo per la sua partecipazione al divino per la presenza in lui di qualcosa che non è da lui e che rimanda a Dio. Il suo problema è quello di giungere a una visione veramente critica dell'intuizione intellettuale, e penso che a ragione Del Noce vedesse in questo il senso del tentativo rosminiano.

3) In Rosmini si ha una grande meditazione storico-politica che manca ai suoi predecessori. Quel che Del Noce fa scaturire a proposito del pensiero etico-politico di Rosmini si lascia riassumere nelle tesi seguenti: se il nichilismo consegue al fallimento della rivoluzione, e se la constatazione del fallimento della rivoluzione non deve risolversi in un piatto conservatorismo o nel cedere alla gestione tecnocratica di un mondo lasciato al suo caos morale, non resta che il recupero di impegno etico-politico nella lotta contro il male in nome dell'idea etico-religiosa, un impegno che è ben consapevole dei suoi limiti, ma che dalla considerazione di questi limiti non trova motivo di abbattimento quanto piuttosto motivi di rinnovata energia nella testimonianza di un mondo di ideali trascendenti cui si ispira, un impegno che riguarda ogni uomo secondo la grande idea liberale che nulla (nessuna istituzione per quanto buona e saggia) può surrogare l'individuo in questa lotta, che vede il progresso della civiltà non nel perfezionamento della tecnica e di ciò che la tecnica permette, ma nello sforzo anzitutto di diminuire le tracce del peccato. Tutto ciò nel quadro di una dimensione ministrativa e non dominativa del potere.

L'incontro è dunque con un Rosmini essenziale, che non è diverso nei suoi principi ispiratori da un Tommaso essenziale. Del Noce ha parlato tante volte dell'ontologismo come di un affinamento e purificazione del pensiero tradizionale. Un tale affinamento e purificazione importa soprattutto una concentrazione sull'uomo.

Ciò rende conto del suo interesse iniziale per Maritain – nell'aspetto “moderno e ultramoderno” del cui pensiero è certamente presente la problematica che svolge (anche se le soluzioni non coincidono) –, cui seguì quello per Gilson, per la sua approfondita discussione di agostinismo e tomismo diretta ad abbattere ogni idea di opposizione fra i due, e per il suo tomismo “esistenziale”, che segna l'incontro di pensiero tradizionale ed esistenzialismo religioso. L'interesse per l'esistenzialismo religioso andò sempre più crescendo: in esso vedeva una riproblematizzazione del rapporto religione-filosofia con la riaffermazione del primato della prima sulla seconda (una vera e propria rottura di inversione con la secolarizzazione!) e la chiara posizione della questione della tecnica nei suoi riferimenti all'idea tradizionale dell'uomo, dell'«avvilimento» da essa subito nell'età tecnocratica, l'idea infine che non vi fosse altra risposta alla società tecnocratica che quella religiosa.

Ho detto che la cifra per la comprensione dell'uomo d'oggi è quella pascaliana della scommessa. Questa affermazione dev'essere intesa in senso forte. L'umanità è oggi a un bivio: per la prima volta nella storia l'uomo ha nelle sue mani i mezzi per distruggere se stesso e il suo mondo. Di Del Noce sono le parole inquietanti: «Che cosa c'è di contraddittorio nella scomparsa morale e anche fisica dell'uomo?». L'idea della fine, non soltanto morale ma anche fisica, dell'uomo oggi è una possibilità non solo logica ma reale. Ma a questa constatazione se ne aggiunge un'altra: per la prima volta nella storia si è fatto chiaro che la sopravvivenza fisica della specie umana dipende dalla radicale trasformazione del cuore umano; ossia per la prima volta nella storia la sopravvivenza mondana è affidata al cuore, alla conversione religiosa.

Cosa può fare in questa situazione la filosofia? Rimuovere gli ostacoli intellettuali alla conversione, che rimarrà sempre un atto libero, una libera scelta. Per chi sostiene la causalità ideale della storia e pensa che nella storia moderna abbiamo assistito a un farsi mondo della filosofia, la responsabilità del filosofo non è cosa da poco: le valutazioni correnti in cui si è sedimentata una storia ormai di secoli sono impregnate da principi opposti a quelli del pensiero tradizionale, e l'opera di smantellamento, come già si è accennato, non è facile. Liberare una possibilità culturale oppressa scegliendo la dura via dell'anticonformismo: ecco ciò in cui il sostenitore del pensiero tradizionale si trova oggi impegnato.

Credo di non sbagliare dicendo che da ultimo le speranze di Del Noce erano

largamente fondate sulla Chiesa cattolica. C'è in Del Noce quella che chiamerei una «ecclesiologia filosofica» (l'espressione mi è suggerita dai lavori sull'argomento di Xavier Tilliette): la Chiesa come depositaria del pensiero tradizionale a Lei «storicamente e necessariamente connesso», la Chiesa come rivendicatrice di libertà (anche e soprattutto di libertà religiosa), la Chiesa che si esprime non soltanto nell'ascolto del mondo ma in una sua contestazione perenne.

Del Noce considerava la Chiesa segno di contraddizione enorme nei confronti della società tecnocratica. È possibile ricostruire, attraverso una serie di articoli pubblicati in occasione delle encicliche di Giovanni Paolo II, una piccola storia della Chiesa post-conciliare. Del Noce è lontano sia dalle interpretazioni «progressiste» – che vorrebbero ridurre il Concilio a un fatto «pastorale-sacramentale» in un senso che è opposto a «dottrinale-disciplinare», sino a parlare di rottura con il passato e di una Chiesa futura in cui il secondo momento perda ogni significato rispetto al primo – sia da quelle «integriste», che insistono sugli aspetti dottrinali senza vederne però le «novità», gli elementi di «sviluppo nella continuità».

La sua concezione della vita della Chiesa si capisce quando si rifletta sul significato che intende far valere del termine tradizione. Tradizione significa che vi sono verità eterne sovrastoriche, che per questo loro carattere sono inesauribili riguardo al loro possibile approfondimento da parte dell'uomo. La fedeltà alla tradizione sta nel fare scaturire dalle verità eterne di cui è depositaria le virtualità in esse contenute per le soluzioni che offrono ai problemi che la storia via via pone: la permanenza delle verità eterne è la permanenza dell'inesauribile. Di qui il carattere di attualità perenne e di novità che esse hanno pur restando sempre identiche: «Una vera restaurazione rappresenta sempre un aspetto di novità non contraddittorio però con la continuità, rispetto a cui intende innovare». Nell'illuminare la situazione storica in cui gli individui si trovano immersi, affrontando i suoi cambiamenti, esse manifestano certi aspetti che non sono derivabili dalle formulazioni precedenti, pur essendolo dai principi in base a cui queste formulazioni, come le nuove, sono state elaborate. L'appello alla tradizione è appello all'eterno, non al futuro come quello di chi sostiene la rivoluzione, ma neanche al passato o a un momento privilegiato del passato come sostiene il «reazionario»: l'utopia escatologica e quella archeologica sono entrambe condannate: quel che resta è la lotta quotidiana contro il male affinché non prevalga, lotta che per quel che ne sappiamo potrebbe durare fino alla fine dei tempi. Del Noce usa la parola «restaurazione» come un concetto metafisico e non come un concetto storicistico: «Restaurazione significa sottrarre all'oblio una verità che è eterna e che ha possibilità, pur rimanendo identica, di espressioni infinitamente varie, perché trascende le formule particolari in cui viene fissata». In questo senso anche si può dire che *Ecclesia semper restauranda est*, vive cioè di un continuo approfondimento di sé nei confronti delle sfide del mondo e nel confronto di possibili erramenti che possono insinuarsi anche nel suo stesso seno, vive di «restaurazioni» e non di «rivoluzioni», restaurazioni del vero senso dei principi contro le deviazioni (che possono essere di segno opposto, di destra o di sinistra) al tempo stesso rimuovendo le ragioni che in un certo senso le giustificano.

Egli stesso riassunse la sua interpretazione del Concilio con le parole di Maritain: «Col Concilio la dottrina della Chiesa si trova riconfermata – ma con delle note nuove e importanti perché è riconfermata sotto il segno della libertà – ...a intervenire nelle cose del mondo ...per dichiarare il suo diritto e la sua volontà di amare, stimolare e assistere dall'alto *ratione boni perficendi*, se così si può dire, senza ledere l'autonomia del temporale, gli sviluppi del mondo verso un più grande bene da raggiungere». L'idea di una incomparabile superiorità di dignità assiologica della Chiesa non può in alcun modo risolversi in una superiorità sul piano giuridico. C'è un momento laico propriamente insopprimibile nella prospettiva cattolica, secondo Del Noce, proprio legato all'idea di libertà. La

definizione dell'uomo per la sua partecipazione al divino coinvolge questa idea nel senso che la sua realizzazione passa attraverso la libertà, è essa stessa suscettibile di essere vissuta nell'accettazione o nel rifiuto. Del Noce giunse sino a individuare il male in una libertà dissociata da verità e in una verità dissociata da libertà. Certo una libertà dissociata da verità trascende in arbitrio e perde con la verità se stessa, ma anche una verità dissociata da libertà, che pretenda imporsi, si degrada a forza fra forze, perde con la libertà se stessa: in entrambi i casi la spiritualità umana va distrutta. La verità non può essere imposta ma solo offerta alla libertà umana, e non può essere trovata altrimenti che sulla via della libertà. C'è un'intimità, una solitudine ultima che Dio rispetta e che non può essere in alcun modo violata: questo è il momento di irriducibile laicità che ogni uomo porta seco e può essere assunto benissimo in una prospettiva religiosa, perché esprime l'autonomia dell'uomo radicandola nella stessa teonomia. La stessa idea di «decidere in coscienza» non ha senso se non per la presenza della verità alla coscienza; senza rimando a questa verità comune come orizzonte del dialogo non si vede come si possano trascendere rapporti di imposizione e di forza. Un dialogo sincero è tale solo se non esclude l'autocritica (nel senso che si espone a essa e domanda all'interlocutore di esporsi), ma l'appello all'autocritica non è possibile dissociato dall'appello alla verità.

Scendendo nella concretezza della situazione storica, mi pare di poter dire che il giudizio di Del Noce su Paolo VI sia fra i più equi che siano stati pronunciati: riscattandone la figura dalla corrente rappresentazione dell'«Amleto in Vaticano», egli sottolineava invece come, attraversando un tempo di durissima *Kulturkampf*, Paolo VI avesse saputo mantenere intatto il dogma consegnandolo alle generazioni future. Ma soprattutto ammirava Giovanni Paolo II per il dinamismo culturale che aveva restituito alla Chiesa e per le profonde dottrine teologiche espresse nelle sue encicliche. La teologia di Giovanni Paolo II è una teologia dell'uomo come *imago dei*, del divino dell'uomo, l'esatto opposto della concezione dell'uomo propria del marxismo e della società tecnocratica, in base alla quale soltanto quest'ultima può essere contestata. Solo la presenza del divino nell'uomo lo rende degno di quel rispetto che permette di edificare una comunità veramente umana: se si prescinde da essa non restano che rapporti strumentali. L'idea dell'uomo come fine in sé da rispettare è già idea teologica, e basta riflettere sulle sue implicanze per convincersene. La difesa dell'individuo dall'invadenza della civiltà tecnocratica è possibile solo sul piano religioso. Nel delineare la teologia di Paolo VI Del Noce sottolinea l'importanza che ebbe nella sua formazione Maritain; nel delineare quella di Giovanni Paolo insiste sulla complessità dello sfondo culturale da cui il suo pensiero emerge: l'incontro con la mistica di san Giovanni della Croce prima, con la fenomenologia e Scheler poi, la consonanza con l'esistenzialismo religioso infine.

Quindi la Chiesa, che con Paolo VI ha saputo mantenere intatto il suo patrimonio, con Giovanni Paolo II riprende l'iniziativa nel mondo chiedendo ascolto. Oggi Del Noce non potrebbe non approvare con entusiasmo l'opera di Benedetto XVI, che si pone in continuità essenziale con quella di Giovanni Paolo II. Già egli scrisse di lui come cardinale Ratzinger sottolineando la validità e la forza della sua critica alla teologia della liberazione, il suo profondo senso della tradizione. Anch'egli come Giovanni Paolo II può essere detto il Papa delle «verità eterne» (i famosi «principi non negoziabili»), anch'egli fa centro su quell'idea di uomo elaborata all'ombra del Cristianesimo e della grecità (la polemica contro la de-ellenizzazione del Cristianesimo è una costante del pensiero di Del Noce) che è strettamente associata alla rivalutazione del momento razionale della fede; la sua impostazione di un dialogo ecumenico infine si distingue essenzialmente da quella «modernistica» e piuttosto fa leva su un possibile accostarsi delle religioni in una lotta comune contro la minaccia modernistica e tecnocratica. Tutti questi elementi sono ben presenti nell'opera di Del Noce, che tenacemente, in un tempo in cui

l'ambiente culturale era anche più fieramente d'oggi avverso a essi, ne cercò l'elaborazione filosofica. Parlare di attualità del pensiero di Del Noce è poco: la strada che il suo pensiero ha aperto è forse oggi l'unica percorribile.

Questa ricca antologia costituisce uno strumento utilissimo per chi voglia avvicinarsi alla sua filosofia. Essa tocca tutti i momenti del suo pensiero, e le lucide introduzioni che il curatore ha premesso a ogni parte facilitano la lettura dei testi di Del Noce, sempre complessi anche nello stile, dando criteri di orientamento validissimi, contestualizzando, come oggi si suole dire, il suo pensiero in maniera esauriente.

GIUSEPPE RICONDA

NOTA BIOGRAFICA E AL TESTO

Figlio di un ufficiale dell'esercito e di Rosalia Pratis, savonese, discendente di una famiglia nobile savoiarda, Augusto Del Noce nasce a Pistoia nel 1910. L'anno dopo la madre si trasferisce con il figlio a Savona e, allo scoppio della guerra mondiale, a Torino, presso una zia materna. A Torino Augusto svolge tutta la sua carriera di studio: prima al noto liceo d'Azeglio, frequentato da alcuni dei futuri protagonisti della vita politica e culturale della città e del Paese (Norberto Bobbio, Massimo Mila, Giancarlo Pajetta, Cesare Pavese, Felice Balbo ecc.), poi all'università di Lettere e Filosofia, allievo di Adolfo Faggi, Erminio Juvalta e Carlo Mazzantini con il quale si laurea nel 1932 con una tesi su Malebranche. Inizia quindi a insegnare presso istituti superiori (Novi Ligure, Assisi, Mondovì), mentre sviluppa la sua attività di studio anche con soggiorni all'estero. Nel 1936 legge con entusiasmo *Umanesimo integrale* di Maritain, che matura in lui, tra l'altro, una sempre più convinta opposizione al fascismo. Cerca invano di farsi trasferire a Torino e di accedere qui alla carriera universitaria. Nel 1941 si trasferisce a Roma per un distacco propostogli dall'amico Enrico Castelli. A Roma frequenta Franco Rodano che, con Felice Balbo e altri, anima l'esperienza del «Partito della sinistra cristiana», un tentativo di conciliazione di comunismo e cristianesimo, dal quale Del Noce resta per breve tempo affascinato. Nel 1944 viene accolta la sua richiesta di trasferimento presso un istituto superiore di Torino, dove torna a risiedere. Nel capoluogo piemontese insegna fino al 1957, accompagnando all'insegnamento un'intensa attività di studio e di collaborazione a diversi periodici. Nel 1946 scrive e pubblica il saggio *La non filosofia di Marx* – che ripubblicherà vent'anni dopo nella sua opera maggiore e nel quale fissa i termini complessivi della sua interpretazione del marxismo. Nello stesso anno cura l'edizione italiana di *Concupiscentia irresistibilis* di L. Chestov. Nel 1954 inizia la collaborazione all'*Enciclopedia filosofica* del Centro Studi Filosofici Cristiani di Gallarate, diretta da Luigi Pareyson. Dal 1957 al 1961 è distaccato a Bologna presso il centro di documentazione diretto da Giuseppe Dossetti. Nel capoluogo emiliano frequenta Nicola Matteucci e collabora stabilmente alla rivista «Il Mulino». Nel 1959 partecipa al convegno organizzato dalla Democrazia Cristiana a S. Margherita Ligure con una relazione intitolata *L'incidenza della cultura sulla politica nella presente situazione italiana*: sugli stessi temi per anni Del Noce intratterrà un rapporto difficile con il partito cattolico (altri interventi nei convegni di S. Pellegrino, 1963 e di Lucca, 1967). Nel 1963 partecipa a un concorso a cattedra a Trieste, ma non ottiene il posto; nel 1964 pubblica *Il problema dell'ateismo* e l'anno successivo *Riforma cattolica e filosofia moderna*. Vol. I, *Cartesio*. L'anno successivo partecipa alla «Giornata rensiana» con una relazione intitolata *Giuseppe Rensi fra Leopardi e Pascal. Ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, nella quale espone la sua fondamentale fenomenologia del pessimismo come pensiero religioso. Nello stesso anno vince il concorso per una cattedra di Storia della filosofia moderna e contemporanea all'Università di Trieste, dove diventerà professore ordinario e rimarrà a insegnare fino al 1970. In quell'anno esce *L'epoca della secolarizzazione*, che raccoglie molti dei saggi e degli interventi degli anni Sessanta. Sempre nel 1970 si realizza il tanto atteso trasferimento a Roma, dove, all'università La Sapienza, insegna prima Storia delle dottrine politiche e poi, dal 1974, Filosofia della politica. Si infittisce la sua collaborazione a riviste e periodici vari, sui quali interviene anche a riguardo dell'attualità politica e culturale. Partecipa vivacemente al dibattito sul divorzio e più tardi sull'aborto. Dopo la metà degli anni Settanta inizia il rapporto con gli universitari di Comunione e

Liberazione, partecipando a convegni e incontri promossi dal Movimento Popolare. Nel 1978 pubblica *Il suicidio della rivoluzione*, dedicato al compimento e alla dissoluzione del marxismo. Nel 1981 con *Il cattolico comunista* chiude i conti con l'esperienza di Rodano e dei teorici della conciliazione tra cattolicesimo e marxismo. Dal 1978 inizia la collaborazione continuativa con il settimanale «Il Sabato» e nel 1983 partecipa alla creazione della rivista «30 giorni», di cui resterà stabile collaboratore. Nello stesso anno viene candidato come indipendente nelle liste della Democrazia Cristiana per il Senato: primo dei non eletti, entrerà in Senato l'anno successivo a seguito della morte di un collega. Nel 1986 viene insignito del «Premio Nazionale per la Cultura cattolica». Nel 1989 riceve il «Premio Nazionale di Cultura nel Giornalismo: la penna d'oro»; nell'agosto dello stesso anno viene premiato dal Meeting di Rimini. Muore nella notte tra il 29 e il 30 dicembre a Roma. Nel 1990 esce *Giovanni Gentile*, volume che raccoglie diversi saggi sul padre dell'attualismo, sul fascismo e sul suo significato nella storia contemporanea, frutto di decenni di studi e rielaborazioni di Del Noce. L'archivio del filosofo e la sua biblioteca sono custoditi a Savigliano (CN) dalla Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce, sorta nei primi anni Novanta, diretta prima da Guido Ramaciotti, poi da Francesco Mercadante, da Giuseppe Riconda, e oggi da Enzo Randone.

Lo scopo della presente antologia è dare un quadro complessivo del percorso di Del Noce, per consentire una visione della portata filosofica e critica della sua opera. I testi sono raccolti intorno a quattro nodi tematici che rappresentano quattro centri di attenzione permanente dello studio del filosofo piemontese. Si è cercato di selezionare testi più completi possibile, in modo da consentire al lettore di entrare davvero in sintonia con la scansione articolata e complessa del metodo di ricerca delnoceano. Per favorire la comprensione ogni capitolo è dotato di un'introduzione che ha lo scopo di inserire i temi del capitolo all'interno dell'opera di Del Noce; i testi poi sono organizzati dal generale al particolare: i primi di ogni capitolo intendono presentare in termini generali i problemi specifici; i testi successivi rappresentano un approfondimento più analitico e, in alcuni casi, più specialistico. Al termine di ogni Introduzione vi è una nota bibliografica, che integra e dettaglia la bibliografia essenziale posta al termine del volume. L'appendice presenta un'intervista a Del Noce nella quale egli ripercorre tutta la sua vita di studioso nonché un breve giudizio sul Movimento di Comunione e Liberazione letto al Meeting di Rimini del 1989, tre mesi prima della morte.

Ringrazio Giuseppe Riconda per avermi insegnato negli anni a conoscere e apprezzare il grande filosofo piemontese. Ringrazio anche Massimo Borghesi e Enzo Randone per i preziosi spunti e suggerimenti. La revisione dei testi è stata svolta con la collaborazione di Maddalena Vicini.

ALBERTO MINA

CAPITOLO I

L'ATEISMO COME PROBLEMA DELL'ETÀ MODERNA

INTRODUZIONE

Il libro più noto di Del Noce è senz'altro *Il problema dell'ateismo*, del 1964. Esso contiene nel titolo il programma filosofico dell'intera vita del pensatore piemontese: l'ateismo come problema peculiare della modernità.

Tale sintesi contiene in sé numerosi temi, assai complessi, che determinano l'originalità del lavoro filosofico di Del Noce.

In primo luogo, parlare di ateismo come problema significa negare che esso sia l'inevitabile approdo della modernità, come buona parte del pensiero moderno sembra affermare. Esiste addirittura oggi una temperie culturale in cui sembra assurdo mettere in discussione questo dogma, secondo il quale l'umanità adulta avrebbe definitivamente accantonato il problema di Dio e, più in generale, del mistero stesso della vita, fondando nella scienza una capacità sempre maggiore e più efficace di cambiare il mondo. L'ateismo dunque è un problema perché esso si pone quasi prepotentemente come fatto nel ventesimo secolo, ma nello stesso tempo, pur se minaccioso per le forme terribili che può assumere (si pensi alle dittature fascista e sovietica e agli esiti ultimi del nichilismo), non rappresenta l'unica possibilità.

In questa prospettiva Del Noce chiarisce che la problematizzazione dell'ateismo significa anzitutto scoprire qual è l'opzione, la scelta – anzi il rifiuto, che ne sta alla base. Per far questo è necessario ripercorrere la traiettoria seguita dal pensiero moderno, sforzandosi di mostrare quali siano le scelte che l'hanno caratterizzato al suo inizio. Nasce da qui l'insistenza continua di Del Noce sulla storia della filosofia: il suo non è un riduzionismo storicistico, ma l'impegno continuo a rendere ragione di scelte che spesso vengono spacciate come scontate e indubitabili dal pensiero dominante.

Ora, all'origine dell'ateismo sta un rifiuto senza prove del soprannaturale, del mistero, dell'inverificabile – inteso da Del Noce come l'ambito in cui la scienza sperimentale non può estendere la sua giurisdizione. Il rifiuto senza prove – perciò dogmatico – del soprannaturale è la caratteristica precipua del razionalismo moderno. Del Noce chiarisce che il rifiuto razionalistico non si attua in una forma completa da subito, ma chiarisce la sua natura lungo la sua storia. Anzi, si può dire – qui sta uno dei punti più interessanti e fecondi dell'analisi del Noce – che l'ateismo è per così dire il frutto finale, l'esito ultimo e inevitabile del razionalismo. All'inizio, per esempio nelle varie forme di deismo tra Seicento e Settecento, l'opzione ateistica non si mostra come tale; l'ateismo è però la conseguenza inevitabile di ogni razionalismo religioso, sebbene l'emergere di tale

verità possa richiedere molto tempo. Perciò se l'ateismo non è l'esito inevitabile della modernità, esso – in tutte le sue forme, in particolare nel nichilismo – è l'esito inevitabile del razionalismo. Infatti, se Dio e il mistero dell'essere sono ridotti a una misura della ragione, quest'ultima, prima o poi, potrà ben farne a meno, trovando in quella relazione il motivo della sua autosufficienza e superiorità.

Al rifiuto del soprannaturale attuato dal razionalismo, si accompagna un altro aspetto di capitale importanza per comprendere la situazione dell'uomo, sul quale Del Noce non cessa di portare la sua attenzione: la considerazione della situazione umana come normale, e perciò l'eliminazione del tema del peccato e della misteriosità del male. Alla riduzione del mistero dell'essere a un'entità misurabile dalla ragione umana corrisponde una riduzione del male a fattore governabile dall'uomo sufficientemente illuminato dalla scienza. Il messianismo delle culture religiose si trasforma, nel razionalismo, in progetto sul futuro per la realizzazione della società perfetta, secondo interpretazioni diverse, quali, per esempio, quella rivoluzionaria o quella riformista.

Tuttavia, se, come si è detto, l'ateismo e il nichilismo sono conseguenze di una libera scelta teoretica, ciò significa che non è affatto detto che tale scelta sia universalmente condivisa e identicamente compiuta in tutti i secoli dell'epoca moderna. Anzi, insistere sul carattere opzionale o – come dice Del Noce – postulatorio dell'ateismo, significa mostrare come sempre accanto all'opzione ateistica si ponga la possibilità dell'opzione religiosa, o comunque di un atteggiamento della ragione non precluso a priori a quel mistero che attraversa tutta l'esperienza umana. Non solo questa opzione è sempre possibile, ma essa è stata effettivamente compiuta da pensatori per nulla inclini a rassegnarsi al dogma razionalistico dell'«ormai non è più possibile»: Malebranche, Pascal, Vico, Gioberti, Rosmini sono alcuni di quei pensatori moderni che hanno espresso una linea alternativa al razionalismo, definita da Del Noce «ontologismo» e caratterizzata dalla nozione di partecipazione dell'uomo all'essere secondo un rapporto personale e originario il cui primo elemento è per così dire passivo, di accettazione e sorpresa da parte dell'uomo di questo rapporto costitutivo. Per questa ragione essi sono stati molto spesso emarginati nelle storie della filosofia ispirate al dominante razionalismo. Del Noce, da parte sua, sente invece come compito urgente quello di far emergere questa linea alternativa del pensiero moderno e impegna molte delle sue forze a ricostruirne il percorso. Tutte le opere maggiori di Del Noce sono da leggersi come tasselli di questa faticosa ricostruzione, che ha lo scopo di riaprire il problema che il razionalismo vorrebbe chiudere, proprio in merito al mistero dell'essere e della vita dell'uomo, senza però rifugiarsi in un semplice ritorno al passato, tipico di tutti i tradizionalismi reazionari. Si può dire che Del Noce ha il coraggio di addentrarsi nelle contraddizioni della modernità, senza immaginare facili soluzioni, ma nello stesso tempo perseguendo la volontà di valorizzare quanto in essa vi è di adeguato a una comprensione religiosa dell'esistenza.

All'origine della ricostruzione della traiettoria alternativa Del Noce colloca Cartesio, proponendone una complessa e originale interpretazione, che lo distingue da molti interpreti, anche cattolici (si pensi per esempio a C. Fabro). La singolarità di questa interpretazione sta nel fatto che Del Noce riconosce in Cartesio sia l'origine del razionalismo moderno, sia l'origine di quella linea ontologica alternativa che può costituire la confutazione. Per Del Noce la filosofia di Cartesio è una filosofia religiosa anzitutto per l'insistenza sul tema della libertà dell'uomo e della libertà di Dio: se tutto il percorso delle *Meditazioni* è un percorso ascetico, nel quale la libertà dell'uomo si mette in gioco per attingere la vera coscienza di sé che si fonda sulla scoperta dell'idea di Dio, d'altra parte, la dottrina della creazione delle verità eterne da parte di Dio significa concepire la personalità di Dio come non condizionata da nulla se non dalla sua stessa volontà. La religiosità di Cartesio si contrappone nettamente a quello che Del Noce considera essere il vero avversario del filosofo francese, cioè il pensiero libertino. Quest'ultimo non

identifica semplicemente una disposizione etica, ma esprime una concezione naturalistica e scettica dell'uomo. In Cartesio, tuttavia, questa contrapposizione non è risolta, ma in un certo senso subita: la religiosità si trova a coesistere, da una parte, con atteggiamenti teoretici che, se non sono contraddittori in sé con l'ortodossia cattolica, non dispongono però verso un'esperienza religiosa, anzi, finiscono per assecondare una concezione dell'uomo di tipo naturalistico: se, per esempio, il ricorso all'interiorità per la scoperta dell'idea di Dio finisce per eliminare il tema del peccato e della caduta, si comprende che a prevalere è un atteggiamento di autosufficienza dell'uomo rispetto alla grazia (una sorta di nuovo pelagianesimo), per cui l'ascesi dell'uomo è sufficiente a illuminarlo circa la verità. Dall'altra parte, però, proprio nello sforzo di sfuggire allo scetticismo libertino, Cartesio vede il ricorso all'interiorità dell'uomo come una sorta di fuga rassicurante rispetto alla contraddittorietà della vicenda storica: così la sua filosofia finisce per assumere quel carattere che Del Noce definisce «anistoricità» per indicare l'assoluta mancanza di riflessione sulla dimensione storica che la caratterizza – nonché il corrispettivo conservatorismo politico.

Non stupisce perciò che Del Noce abbia per decenni concentrato la sua attenzione su Cartesio e sulle principali interpretazioni del suo pensiero, guidato soprattutto dal grande studioso francese J. Laporte. In questo quadro tutti gli sviluppi del razionalismo, come quelli del pensiero religioso dopo Cartesio, non sono che riprese o sviluppi di temi cartesiani, depurati dagli aspetti incompatibili con la scelta fatta. Oppure sono temi che richiedono di essere approfonditi per mostrare la loro vera pregnanza. È il caso cui si è accennato della perdita della dimensione storica che la religiosità cartesiana porta con sé, e che in una volontà di recupero di una dimensione religiosa autentica deve essere superata. Si può dire che in Cartesio si assiste alla ripresa del tema agostiniano dell'interiorità, ma svincolato assolutamente dalla dimensione storica: per questa ragione chi voglia riaffermare la dimensione religiosa deve porsi il problema del recupero della storia (è in questa prospettiva che assume un particolare valore l'opera di Vico).

Ma il recupero di un'autentica opzione religiosa deve anche mostrare l'incompatibilità tra autosufficienza dell'uomo e riconoscimento di Dio, del Dio vivo e vero. Qui l'aiuto più consistente Del Noce lo identifica in Pascal, il quale, approfondendo il tema agostiniano dell'interiorità come luogo del rapporto originario con Dio, svela anche la correlazione necessaria tra deismo e ateismo: il dio razionalistico è solo una forma dissimulata di ateismo, che il percorso storico non farà che svelare (come in effetti è successo). L'aspetto originale di questa lettura sta nel fatto che Del Noce identifica una linea di continuità tra il Cartesio religioso e Pascal: anzi, il senso dell'eredità religiosa di Cartesio si gioca appunto nel rapporto con Pascal (oltre che con Malebranche). Per questo l'autore dei *Pensieri* assume un ruolo centrale nella ricostruzione storico-teoretica del filosofo piemontese.

Un ultimo aspetto va forse utilmente richiamato qui a partire dal tema dell'ateismo come problema della modernità. Esso consiste nell'urgenza struggente che spesso traspira dalle pagine di Del Noce: un senso di un compito da svolgere, pur con limitatezza di forze rispetto all'imponenza dell'opera richiesta. Non si coglierebbe una delle motivazioni di fondo del lavoro di Del Noce se si ignorasse questa consapevolezza potremmo dire militante, acuita e nel contempo accresciuta da un amaro senso di solitudine, almeno fino agli ultimi anni della sua vita. La faticosa ripresa di autori anche minori, la continua preoccupazione di mostrare le concatenazioni nascoste tra temi, scelte teoretiche, essenze filosofiche, se rende spesso la pagina faticosa da seguire e densissima, testimonia anche una volontà di rispondere fino in fondo a un'opera sentita come una chiamata.

In questo primo capitolo vengono proposti quattro testi per mettere a fuoco la relazione tra il tema dell'ateismo e la sua problematicità in rapporto alla storia della filosofia moderna.

Il primo brano è tratto dall'imponente introduzione al *Problema dell'ateismo* e situa i termini del problema, in particolare sintetizzando il percorso del razionalismo moderno e definendolo nelle sue specificità filosofiche; inoltre è qui che Del Noce chiarisce la natura postulatoria e opzionale dell'ateismo, definendo perciò anche i caratteri dogmatici delle storie della filosofia di impianto razionalistico.

Il secondo brano è costituito da numerosi passi di un saggio pubblicato nel 1956, che per la prima volta in modo organico esprime l'interpretazione delnoceana del pensiero di Cartesio e la sua unicità all'interno della storia della filosofia, dovuta sia alla rottura con il passato, sia alla compresenza di elementi contraddittori, quali quelli religiosi e quelli razionalistici.

Il terzo brano è tratto dalla seconda parte del volume del 1965 *Riforma cattolica e filosofia moderna*. Vol. I *Cartesio*, ed è dedicato ad approfondire l'ambiguità religiosa di Cartesio, alla luce anche del dibattito dei suoi interpreti.

Conclude il capitolo una parte del fondamentale capitolo VI del *Problema dell'ateismo*, intitolato «Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo». Nelle pagine qui riportate si mostra come, contrariamente a molte delle interpretazioni più diffuse, il rapporto tra Pascal e Cartesio non debba essere visto nell'opposizione, ma nella continuità, almeno di quell'aspetto fondamentale che è il ricorso all'interiorità nell'accezione agostiniana. Dimostrare questa continuità è di capitale importanza nel quadro della ricostruzione di quella linea di pensiero che Del Noce definisce qui «ontologismo» e che si caratterizza appunto come sviluppo della dimensione religiosa insita e intrinseca nel cartesianismo, ma bloccata dall'altrettanto insito razionalismo.¹

A.M.

1.1 Intorno al concetto di ateismo

L'ateismo è il termine conclusivo a cui deve necessariamente pervenire il razionalismo al punto estremo della sua coerenza, che è anche il punto della sua crisi: del trapasso, cioè, dal razionalismo metafisico al razionalismo scettico o al razionalismo storicista o all'irrazionalismo (posizione di pensiero, quest'ultima, di cui non si può ravvisare l'iniziatore in altri che in Nietzsche). Di qui le sue tre forme essenziali e irriducibili, l'ateismo negativo o nichilistico, l'ateismo positivo o politico, l'ateismo tragico, che ha per conclusione la «follia filosofica» – penso non si possa dare altro senso al termine, «tragico», in filosofia, che quello di un'esperienza di pensiero che ha per termine inevitabile quella particolare «follia filosofica» che è inaccessibile agli psichiatri,¹ che quindi *sembra* esigere un oltrepassamento (ma dove? è l'annuncio del nichilismo totale, come suicidio morale o cosmico? o può venire oltrepassato in una forma di ateismo positivo? o invece è l'annuncio di un nuovo Dio, o di un rinnovamento della vita religiosa? sono, è noto, i problemi classici della critica nietzscheana).²

Nel nostro secolo assistiamo al passaggio necessario dell'ateismo dalla sua forma *scientista* a quella *postulatoria*, necessità che si presenta allo stesso marxismo quando voglia assumere una forma rigorosamente critica [cfr. *Il problema dell'ateismo*, cit., V e VI saggio]. In verità, questo aspetto opzionale dell'ateismo, in quanto postulazione arbitraria, era già stato sottolineato da tutti i suoi passati critici: così Cartesio stesso aveva messo in luce l'arbitrarietà per cui si erige a evidenza valida per sé l'esistenza della realtà estesa indipendentemente dal riferimento a quelle dell'io e di Dio, e il giudizio è per lui atto della volontà libera; così Rousseau (e non si insisterà mai abbastanza che egli è l'*unico* vero maestro di

Kant³ ha visto nel dubbio ateo la decisione di volere che Dio non sia (tesi che in Kant prenderà la forma dei postulati della ragion pratica e della connessione tra coscienza morale e coscienza religiosa). Ma il tratto proprio dell'ateismo contemporaneo è di affermarsi *riconoscendo* questo carattere postulatorio; di rifiutare cioè l'aspetto per cui il pensiero kantiano può venire presentato come un *itinerario* verso Dio, la *Critica della Ragion pura* servendo di introduzione alla *Critica della Ragion pratica*, e di dichiararsi sempre come un'estensione della critica kantiana alla metafisica così radicale da tagliare le radici alla *Critica della Ragion pratica*. Ora, questo formale riconoscimento del carattere postulatorio dell'ateismo ha, a mio giudizio, la funzione di mettere in chiaro l'*opzione prima che sta a fondamento del razionalismo* (e dell'irrazionalismo come suo rovescio), e di permetterne con ciò la critica interna.

Ma, qual è il senso che dò a questo termine di razionalismo? Nient'altro che quello a cui giunge Laporte nelle pagine introduttive al *Rationalisme de Descartes*,⁴ destinate alla delucidazione di questo concetto: «Decisiva... è la posizione assunta nei riguardi della religione. Il razionalista accetta la religione, purché si tratti di una religione razionale traducibile in un linguaggio simbolico le affermazioni della ragione, o limitantesi alla coscienza stessa che noi abbiamo della ragione, in quanto principio di comunione universale tra gli uomini. Egli rifiuta ogni *trascendenza*. Egli si chiude nell'*immanenza* perché pensa che la ragione, la nostra ragione, non si appoggia su nulla di altro, che essa non ha bisogno di completarsi con nulla di altro, che essa non ha dunque a curarsi di alcun *al di là*. Egli si accomoderà, a rigore, con l'*inconoscibile*. Egli non tollererà mai il *soprannaturale*». Ossia – mi pare di poter continuare così, nello spirito dell'indicazione del Laporte – bisogna distinguere tra la definizione vera del razionalismo, che non può venir formulata che per la sua opposizione nei riguardi del soprannaturale, e quella del razionalismo *entro* lo stesso razionalismo, che lo riduce a una posizione gnoseologica (conclude nel dommatismo, all'inverso dell'empirismo concludente nello scetticismo). Il prolungamento di questo discorso porterebbe a dimostrare la superiorità del *criticismo* di Pascal, aperto al soprannaturale, su quello di Kant, condizionato da una presupposta, o meglio risultante da una *motivazione morale*,⁵ chiusura a esso.

Condizionato da questa iniziale negazione del soprannaturale o, nel senso più ampio, del «miracolo», ossia, ancora, dei *tria mirabilia* che *fecit Deus, res ex nihilo, liberum arbitrium, Hominem Deum*, secondo l'iniziale intuizione cartesiana, ⁶ il razionalismo a nient'altro può condurre che all'affermazione della normalità della situazione umana vista questa sia in senso ottimistico (la «realtà è ciò che *deve* essere», la critica hegeliana del *Sollen*) sia in senso pessimistico (la realtà mondana è ciò che necessariamente è), con la possibilità che la vita spirituale venga prospettata come ricerca di una liberazione orientata necessariamente verso il nulla oppure come accettazione della vita in una disposizione che si pone necessariamente «al di là del bene e del male».

Una tale considerazione del razionalismo porta necessariamente a una diversa definizione dell'empirismo. Per meglio dire, porta alla distinzione di tre suoi significati. Nel primo designa una linea filosofica subordinata al razionalismo nell'opposizione (l'empirismo come scetticismo: diceva in questo senso Lachelier che lo scetticismo è la conseguenza, sempre rinascete, dell'empirismo). Nel secondo, cioè quello a cui ho alluso, perché è il più generalmente diffuso, quando ho parlato [*Il problema dell'ateismo*, cit., saggio IV] della perdita del sacro nella società opulenta e della società borghese come misurata filosoficamente dall'empirismo, vuole riaffermarsi oltre il razionalismo, ma dopo averne accettate le negazioni; e allora il termine più conveniente per designarlo è quello di *positivismo* (scienza contro teologia e metafisica). Il verificabile è considerato come la sola realtà; il non verificabile come illusione soggettiva, di cui la psicologia del profondo e la sociologia daranno la spiegazione, anche se un'ombra di

agnosticismo non potrà mai venire eliminata dalla versione positivista dell'empirismo; il trascendente viene perciò negato non in sé, ma nelle sue espressioni umane.⁷ Nel terzo, assolutamente opposto al secondo, *come empirismo successivo alla critica del razionalismo*, assume il significato dell'affermazione della pluralità e dell'irriducibilità dei piani dell'esperienza (l'attitudine empirista come accettazione della pluralità), con rifiuto completo di vedere in ciò che è il più basso il più profondo, cioè dello spirito scienziato. Tale empirismo non è quindi connesso all'affermazione della priorità di valore del verificabile rispetto all'inverificabile; può essere svolto nei termini di una metodologia dell'inverificabile; non ripugna affatto all'affermazione della validità della religione o almeno della possibilità del trascendente, anzi a rigore può anche conciliarsi con l'ontologismo come filosofia dell'esperienza metafisica. La prova di ciò può venire trovata in una curiosa nota del Laporte, per cui nella sostituzione della *presenza* di Dio alla prova cartesiana il malebranchismo sarebbe il naturale sbocco della filosofia di Cartesio,⁸ definita da lui come l'esempio di un empirismo radicale e integrale. Quel che però soprattutto importa è come in ragione di questo empirismo Laporte sia condotto a quello stretto accostamento tra le posizioni di Pascal e di Hume, che apparentemente è stupefacente. Vediamo questo punto nel riassunto di una sua allieva, Jeanne Russier: «L'universo di Pascal, come quello di Hume, è l'universo della contingenza radicale. Tutto vi è possibile, poiché il necessario, quello di cui il contrario è impossibile, non vi si incontra in nessuna parte. Ed è questo universo di Pascal, almeno altrettanto che quello di Hume, questo universo in cui la contingenza non è che il nome scientifico di ciò che si chiamerebbe, da un altro punto di vista, la gratuità, che Laporte dopo aver preso la parte di Hume contro quella di Kant, descriveva a conclusione della sua critica dell'*Idea di necessità*...».⁹ L'empirismo radicale è cioè da questo punto di vista una filosofia interamente aperta che perciò è portata ad ammettere la possibilità del miracolo. È al limite la filosofia di Pascal quando si accetti il suo asserto che «la verità è una persona», e che una persona non si dimostra, ma si coglie in un'esperienza immediata, quando essa accetti di farsi conoscere e quando si accetti di rendersi attenti a questa rivelazione. Dall'opposizione prima alle filosofie della necessità di Spinoza e di Hegel, Laporte giunge alla contrapposizione, in forma opposta a quella positivista, di Hume a Kant in nome di una filosofia dell'esperienza contingente affermando che la costanza delle leggi della natura non manifesta l'esistenza di «connessioni necessarie».¹⁰ Da questo punto di vista sono condotti i suoi due libri complementari sull'*Idée de nécessité* (1941) e sulla *Conscience de la liberté* (1946), ricerca questa ultima di ciò a cui può condurre l'esperienza pura nel campo della metafisica, della cui importanza nessuno in Italia e ben pochi, per quel che so, in Francia si sono accorti.

Si può certamente osservare nell'asserzione di Laporte sull'incommensurabilità, ignota al razionalismo, tra la conoscenza delle persone e la conoscenza delle cose, una posizione chiaramente esistenziale, nonostante la sua scarsa simpatia per questo termine; il punto che andrebbe approfondito è quindi la possibilità dell'accordo della filosofia religiosa dell'esistenza con l'empirismo come filosofia aperta, nel suo terzo senso, o, con più precisione, la possibilità dell'accordo di filosofia dell'esistenza, empirismo e ontologismo. Ma si tratta di un problema che non può essere metodicamente affrontato che molto dopo le ricerche contenute in questo libro.

Se però lasciamo da parte questo senso poco corrente dell'empirismo per attenerci a quello che incontestabilmente è più diffuso, vediamo come sia caratterizzato insieme da una continua subordinazione al razionalismo, per cui ne accetta le negazioni, e per altro verso da una sua continua ulteriorità per cui ne rappresenta la crisi. Crisi che diventa definitiva, quando il razionalismo ha raggiunto la sua forma insuperabile, come penso sia avvenuto col marxismo; da ciò il particolare rapporto tra comunismo e società opulenta, di cui dirò tra poco; da

ciò pure la domanda se al razionalismo fattosi totale non consegua la pienezza del *nichilismo* così come a un suo stadio ancora imperfetto di formazione corrispondeva lo scetticismo.

Torniamo ora alla tesi dell'ateismo momento terminale di un processo di pensiero che dà luogo, nell'espressione prima, ai «sistemi» del razionalismo metafisico (la sistematica chiusa è essenziale al razionalismo metafisico). La storia è lì per attestarci questo rapporto. Perché, a che altro consegue l'ateismo libertino se non allo sfacelo del brunismo?¹¹ E, forse, se si intende il pensiero libertino nella sua espressione più rigorosa e non lo si confonde con un atteggiamento pratico, si potrebbe precisare il problema classico del rapporto tra Spinoza e Bruno, come la riconferma, nel primo, del motivo essenziale del brunismo dopo la dissoluzione libertina e l'antitesi cartesiana, in un modo simmetrico alla riconferma marxista dell'hegelismo dopo la sua dissoluzione nella sinistra hegeliana: il che si troverebbe confermato dal fatto che l'ateismo di origine postbruniana e quello di origine postspinoziana sostanzialmente si uniscono; ma non posso insistere ora su questo problema, e mi limito soltanto a segnalare la necessità della ricerca. All'unilaterale, però possibile, versione materialistica dello spinozismo corrisponde il filone ateo, post Diderot, dell'illuminismo.¹² Nel riguardo del proseguimento marxista dell'hegelismo, il processo è troppo noto. Quanto all'ateismo irrazionalista, non rappresenta lo sfacelo del sistema di Schopenhauer, che è, sì, l'esatto rovesciamento del razionalismo hegeliano, ma sempre all'interno del razionalismo, inteso questo termine nel senso che si è detto? Le quattro forme essenziali dell'ateismo presentano certi tratti comuni: lo sfasciamento della struttura sistematica che rappresenta la «chiusura» dei razionalismi metafisici in nome di una riconciliazione con la realtà e con l'orientamento delle scienze (con una realtà politica e sociale misurata dal machiavellismo nei libertini; con il progressismo del *parti philosophique* nell'ateismo illuministico, con la realtà come divenire storico nel marxismo, con la vita in Nietzsche), riconciliazione che esige l'eliminazione degli elementi cristiani, presenti nella forma di una conservazione della religione nella filosofia, nelle forme metafisiche del razionalismo. E, in ogni forma di ateismo, la critica delle religioni trascendenti trova il suo argomento nella constatazione che il loro tempo storico è ormai finito (il tema del «Dio è morto»).

Ora, se il razionalismo non può prendere forma che nel rifiuto dello *status naturae lapsae*, il tema primo che lo caratterizza deve essere cercato nel rifiuto della concezione biblica del peccato. Apparenti elementi cristiani si possono trovare in ogni forma di razionalismo, ma essi sono completamente trasvalutati proprio in relazione alla diversa concezione del peccato. Ciò spiega pure come il marxismo incontri la prima elaborazione del pensiero rivoluzionario, che sorge, con Rousseau, in un contesto di pensiero direttamente opposto al *parti philosophique*, ma che pure è caratterizzato da una nuova concezione del peccato, e la porti, ateizzandola, alle estreme e insuperabili conseguenze.

Vediamo ora, rapidamente, i testi essenziali del razionalismo nei riguardi del peccato, per constatarne la fondamentale identità.

È celebre il passo di Bruno nello *Spaccio della bestia trionfante*, secondo cui la caduta era necessaria ed è stata salutare, perché la moralità dell'uomo non è innocenza, ma conoscenza del bene e del male, il testo che tanto entusiasmava, non a caso, lo Spaventa. Parimenti noti i testi di Spinoza:¹³ il peccato originale è semplicemente del tutto soppresso, perché l'idea di Dio causa di tutto esclude che si possa parlare di «peccato». La Scrittura ne parla perché si dirige al volgo ed è costretta a esprimersi *more humano*; quando poi Spinoza vuol dare al racconto biblico un'interpretazione allegorica, allora compare anche in lui l'idea della positività del peccato.

Ma supremamente interessanti sono in particolare i passi di Hegel di cui ho già brevemente trattato nel V saggio [de *Il problema dell'ateismo*]. Ricordiamone qualche altro. «La caduta è il mito eterno dell'uomo attraverso cui diventa

precisamente uomo... Restando tuttavia a questo punto di vista, è il male, e questo sentimento di dolore su se stesso, e della nostalgia, noi lo troviamo presso Davide quando canta: Signore, procuratemi un cuore puro e un nuovo spirito. Di questo sentimento noi constatiamo già l'esistenza nella Caduta, ove tuttavia non si esprime ancora la riconciliazione, ma la persistenza nell'infelicità... tuttavia il messaggio profetico della riconciliazione vi si trova e in un modo ancora più profondo in queste parole di Dio quando ebbe visto che Adamo aveva mangiato i frutti dell'albero: "ecco che Adamo è diventato come uno di noi, conoscente il bene e il male". *Dio conferma le parole del serpente*».14 Penso conveniente citare, nel riguardo di questi passi, il commento particolarmente acuto di M. Carrouges: «La rivolta di Adamo, principio di salvezza. Per il cristianesimo la creazione è eccellente in sé secondo la parola di Dio stesso. Il soggiorno di Adamo sulla terra meritava dunque per questo solo titolo di essere chiamato Paradiso. E la situazione di creatura data a Adamo rendeva insieme assurdo ed empio il suo gesto di rivolta contro il Creatore e la sua folle volontà di eguagliare l'Onnipotente. Per Hegel al contrario la Creazione essendo la caduta, il Paradiso non può essere che un'illusione; che il primo uomo si creda felice nel nascere e che riconosca un Creatore come suo padrone non può essere che la peggiore decadenza perché egli rende la sua disgrazia irrimediabile. Ma se egli, al contrario, si leva con audacia, se egli aspira a molto più del Paradiso, se egli vuol divenire simile a Dio, allora tutto sarà salvato: l'uomo avendo ritrovato il ricordo della sua origine divina e possedendo la volontà di risalire al sommo del firmamento, finirà col sormontare la divisione della natura divina. Sfidando lo Pseudo-Creatore, egli non commette un'usurpazione, ma al contrario segna con forza l'inizio di un legittimo tentativo di ricupero... Per Hegel la grandezza del cristianesimo è evidentemente di dare al mondo la nozione di questa sfida del primo uomo, ma la sua debolezza è di vedervi una colpa»».15 Contro l'*Aufklärung* Hegel ha pensato a un oltrepassamento del cristianesimo che non sia annullamento, ma conservazione. Ora, al modo stesso che ci si è chiesti se l'ermeneutica biblica spinoziana non sia condizionata dall'iniziale rifiuto del peccato, con maggior ragione penso sia possibile vedere nella considerazione hegeliana del peccato originale il dato primo della sua filosofia della religione, la ragione vera per cui i dogmi della religione cristiana vengono sì da lui conservati, ma in un generale sovvertimento della teologia. Qual è infatti, di tutti i dogmi cristiani, quello che nell'hegelismo compare in un senso completamente rovesciato, in modo che parlare di una sua conservazione è impossibile?

Ed è pure chiaro come questo rovesciamento iniziale dell'interpretazione del peccato iniziava un processo di pensiero che non poteva non portare alla formulazione dell'antitesi più radicale del cristianesimo: delle tante vie attraverso cui si può provare la continuità necessaria tra hegelismo e marxismo, questa è forse la più valida.

Resta infine Schopenhauer: ma la sua insistenza sul tema del peccato originale, unico momento positivo del pensiero biblico, prende in lui il senso antibiblico dell'esistenza come colpa. Ciò che egli nega di Hegel non è l'apparizione degli esseri individuali e particolarizzati come male in sé, ma quella di questo male come condizione per il bene più alto; cioè il processo che porta alla filosofia della storia.

Ma è chiaro come questa comune tesi sulla natura del peccato non possa non coincidere con quella dell'ontologicità della colpa, scritta nella struttura stessa dell'esistente finito, o, dal punto di vista morale, nella riduzione di individualismo a volontà egoistica. Da ciò l'ideale della vita spirituale vista nella comprensione e nella giustificazione del reale, raggiunta col mettersi dal punto di vista dell'universale; o nell'annullamento nel Nirvana-estinzione; o nella Rivoluzione che deve sostituire il *noi* all'*io*, l'uomo collettivo, che vive nella partecipazione alla specie rappresentante l'unica realtà, all'uomo individuale, trasferendo la

personalità dall'individuo alla collettività.

E poiché non ci sono che due fondamentali spiegazioni del problema del male, quella del Genesi e quella contenuta nel mito di Anassimandro, possiamo anche dire che l'ateismo, in senso proprio posizione successiva al cristianesimo perché segue alle idee di Rivelazione e di Soprannaturale e ne rappresenta la critica, può essere visto, nella sua generalità, *come l'esito ultimo della ricomprensione del cristianesimo nell'interpretazione del male già dichiarata nel frammento di Anassimandro* (anche se risulta, per il fatto della ricomprensione, trasfigurato e non facilmente riconoscibile, e anche se i pensatori del razionalismo metafisico o dell'ateismo non hanno generalmente, a parte Nietzsche, portato su questo passo un'attenzione particolare).¹⁶

[...]

Ateismo, anticlericalismo, eresia

Per definire l'essenza dell'ateismo, occorre isolarla da altre che sembrano affini.

[...]

Apparentemente, il tema non meriterebbe neppure di essere posto: che cosa c'è di più chiaro, infatti, che ateismo e anticlericalismo designano realtà diverse? Di più, sembra che non si possa parlare dell'anticlericalismo altrimenti che in senso aggettivale, per ciò stesso che designa una negazione: che quindi una ricerca sull'essenza dell' anticlericalismo sia senza fondamento. Ma contro questa considerazione sta il fatto che oggi è comune la tesi secondo cui l'ateismo non sarebbe che l'anticlericalismo portato alla sua massima radicalità, così da coinvolgere nella sua polemica non certi aspetti temporali della condotta della Chiesa, ma la Chiesa e la teologia stessa.¹⁷ Il ragionamento è, nella sua sostanza, questo: c'è un modo di intendere la religione come religione «chiusa» (nel senso bergsoniano); poiché si tratta di un atteggiamento costante e in definitiva inestinguibile occorre nella Chiesa un perpetuo movimento di riforma, come ripristino del senso autentico della religione (esercitato dai suoi Santi), di cui i teologi cattolici recenti hanno distinto il vero e il falso senso; quando però prevalga il tipo di religione chiusa, e la religione si saldi talmente con un certo ordinamento sociale, da apparire come un suo organo, come sarebbe avvenuto nell'età della Controriforma, si passa all'anticlericalismo che si esprime nel suo primo momento come religione naturale; ma questa religione naturale ha accompagnato la formazione e il predominio della classe borghese; quando si stabilisce, in ragione del carattere conservatore della religione chiusa, un accordo tra la Chiesa e la nuova classe dominante, l'anticlericalismo prende la forma di *antiteismo* che, nel cercare i suoi argomenti teorici, si presenterà come *ateismo*. Ma tale antiteismo, forma estrema del «risentimento contro il mondo cristiano», è in realtà una sovrastruttura del movimento proletario; l'unico modo di vincerlo è il passaggio alla religione aperta».

Basta la più semplice osservazione per accorgerci come questo tipo di ragionamento sia alla base non soltanto della più gran parte delle valutazioni della pubblicistica cattolica, ma altresì degli studi filosofici, teologici, storici, filologici in cui esso, secondo la diversità degli argomenti, viene ragionato e documentato; presentandosi assai spesso nelle formulazioni accademiche al modo consueto, cioè come conclusione mentre in realtà è il presupposto. È quella riduzione dell'ateismo ad «ateismo pratico», in cui si deve vedere la premessa prima del progressismo cattolico, con maggior precisione, del *neomodernismo* di oggi.

È importante notare come si tratti di una tesi incontrovertibile quando nell'ateismo si vede essenzialmente un atteggiamento pratico e *quando in una*

*filosofia religiosa venga attenuato il tema del peccato:*¹⁸ punto limite di questa affermazione il bergsonismo,¹⁹ la cui penetrazione, nel pensiero cattolico soprattutto francese, continua anche oggi a essere enorme. Nulla di più chiaro, del resto, di questo: se non si tiene conto della particolare interpretazione del peccato che specifica sin dall'inizio l'ateismo, *ateismo e punta estrema dell'anticlericalismo non possono, come essenze, che identificarsi.*

Del tutto diversa è la mia tesi: l'anticlericalismo è effettivamente un processo che porta all'antiteismo nel Proudhon non ancora entrato in polemica con Marx. Ma dopo l'apparire delle filosofie laiche della storia, e delle forme di religione mondana che ne precedono, si verifica in esso un allargamento di orizzonte, per cui prende la forma di reazione a ogni posizione di pensiero che dia luogo, nelle sue conseguenze pratiche, al predominio secolare di una casta, quali che siano i modi di presentarsi e di affermarsi, sacerdotale, legata naturalmente ad altri interessi mondani; che diventi perciò storicamente strumento della volontà di potenza di questa casta. Perciò è suscettibile di questa definizione: *originariamente reazione morale dell'individuo contro la potenza mondana della Chiesa, diventa, dopo la filosofia della storia, antitesi in nome dell'etica allo spirito di conciliazione con la realtà di questo mondo: spirito di conciliazione che dissimula una volontà di potenza che per realizzarsi deve dar luogo a una organizzazione, la cui autorità ha bisogno di assumere un carattere sacrale in quanto conservatrice del deposito di una Rivelazione soprannaturale o in quanto rappresentante il Progresso, l'Evoluzione, la Scienza, la Storia, l'Umanità, la Nazione, ecc. Rifiuto della conciliazione con la realtà mondana, dunque pessimismo; ma pessimismo in nome della morale per cui si passa all'idea della moralità come rivelazione di un ordine obiettivo trascendente, e storicamente alla contrapposizione di Kant e Hegel; dunque a una forma di pensiero che è commento della filosofia religiosa kantiana, il pensiero kantiano servendo a una distinzione assoluta di cristianesimo da cattolicesimo, nel mantenimento del primo (espressione esemplare il Gesù Cristo e il Cristianesimo di Martinetti).*

Dal concetto di ateismo alla storia della filosofia come problema

Dunque, si è detto, criterio di verità di tutte le forme ateistiche, la fine storica delle religioni trascendenti, incapaci di guidare nelle scelte reali imposte dalla storia. Già in questa priorità dell'argomento storico si vede la loro superiorità, al momento attuale, sulle altre filosofie di tipo laico (intendo qui, per brevità, come laica ogni filosofia chiusa al soprannaturale). Cioè, caratteristica del momento attuale è che esso verifica la superiorità coerenziale della forma di razionalismo di tipo ateo sulla forma metafisica dell'immanenza del divino. Il cammino della filosofia del Novecento sembra dunque configurarsi come successiva scomparsa della religione filosofica in senso trascendente, e della religiosità dell'immanenza del divino: e con ciò sembra porre innanzi a un'antitesi radicale. Per ora, bisogna pur dirlo, l'ateismo continua a essere all'attacco. Che cosa vuol dire «all'attacco»? Questo: che già con la prima guerra mondiale, cominciata sotto il segno dell'idealista e teista laico Mazzini e terminata con una vittoria del suo irreducibile avversario Marx, l'ateismo sembra aver trionfato; *la storia morale del secondo dopoguerra sembra esser quella della progressiva consapevolezza di questa vittoria.*

Ma torniamo all'argomento essenziale, al processo che deve portarci a ravvisare nella storia della filosofia la questione filosofica prima. Dopo la critica neopositivistica delle evidenze²⁰ e dopo gli storicismi, l'unico criterio di verità del pensiero laico si riduce a quello secondo cui un irreversibile processo della storia (in qualsiasi modo lo si designi), rende impossibile parlare oggi in termini di trascendenza religiosa. Correlativamente il termine di «moderno» assume un significato assiologico: essere in pari con la filosofia moderna significa sforzarsi di realizzare un umanismo non suscettibile di rovesciarsi in *naturalismo* (e dunque

negli ultimi suoi sviluppi in *scetticismo* e in *decadentismo*) né in forme più o meno larvate di ritorno al pensiero trascendente. Significato assiologico che assume anche il carattere di normatività morale: l'unica moralità vista nell'essere in pari col corso della storia (di nuovo, il momento morale proprio dell'ateismo). Lo statuto delle deviazioni e delle critiche è stato accuratamente fissato. Le filosofie della trascendenza possono oggi assumere la forma di filosofie accademiche, ma in questo caso manifestano la loro inferiorità nell'infertilità rispetto ai giudizi storici, a cui una vera filosofia deve dar luogo; alla filosofia sostituiscono in breve la retorica, che comincerebbe oggi col discorso centrato sui *valori*; e, di fatto, è innegabile che, nella tecnica dell'evasione dei problemi concreti, molta parte del pensiero cattolico abbia raggiunto una perfezione insuperabile, così da far sorgere il dubbio se la «filosofia cristiana» non si definisca oggi... proprio per questa tecnica. O sono forme pratiche di difesa di un'istituzione, dunque considerabili soltanto a partire dalla natura di questa, e, per quel che riguarda il loro divenire, dalla sua politica: è il giudizio corrente laico sul pensiero cattolico che si mantiene rigidamente nella ortodossia, dalla Controriforma in poi. Ma oggi, le arguzie sulla forma del «trattato scolastico» e sulle «evidenze da collegio» hanno messo queste forme fuori gioco. O sono forme di decadentismo catastrofico e irrazionalista, in cui si esprime lo stato d'animo successivo al crollo delle speranze pratiche del pensiero reazionario, sono, cioè, la forma attuale delle reazionarie «profezie del passato»: il riconoscimento di un mondo presente privo di Dio coincide con la dichiarazione del non senso dei progetti umani (cioè il significato dell'ateismo viene rovesciato), ma, d'altra parte, non è l'idea di Dio che porta alla svalutazione del mondo presente, ma la semplice nostalgia religiosa e così, in forma dissimulata, la verità dell'ateismo viene riconosciuta. La raffinatezza formale a cui talvolta giungono non riesce a illudere sul loro contenuto non religioso. O, infine, quando vogliono raggiungere la concretezza storica nella forma di giudizi morali, politici ed estetici adeguati, incorrono necessariamente nel modernismo, che può anche essere una forma di transizione pacifica dalla vecchia alla nuova visione del mondo. Che queste quattro forme esistano, è innegabile: che siano le sole possibili, è il giudizio del pensiero laico, che mettiamo in contestazione.

Possiamo chiamare questa figura la *soluzione storicistica* del problema del punto di partenza della filosofia. Già la sua accettazione significa il passaggio dall'idealismo allo storicismo: e sul piano dello storicismo, lo si chiarirà tra poco, è l'ateismo a vincere. Constatiamo però che di fatto questa soluzione storicistica è stata praticata da tutte le filosofie del nostro secolo, meno che dalla filosofia religiosa dell'esistenza, che ha in questo uno dei principali suoi tratti originali. Tutte le altre si sono formate *all'interno* di un orizzonte storico già precostituito, ereditato dall'Ottocento. Troviamo l'avvertimento preciso di questa situazione nella critica che, or sono 36 anni, oppose Gabriel Marcel a Léon Brunschvicg: «Credo di comprendere che per lui uno spirito che riflette liberamente si trova... posto oggi in condizioni che non gli permettono più, senza una regressione razionalmente ingiustificabile, di sottoscrivere a un'affermazione del soprannaturale. Insisto su questo termine di regressione. C'è sicuramente in questo dominio, per Brunschvicg, una specie di acquisto spirituale definitivo, qualche cosa su cui non c'è più da tornare: sarebbe, insomma, l'equivalente di ciò che si produce nelle scienze della natura, in cui si può ammettere, con leggerezza, che esiste un acquisto di questo genere, un divenire irreversibile in diritto o irrevocabile. Ora io sarei portato a sostenere che lo spirito metafisico si definisce precisamente per una messa in questione massiccia, dunque per un rifiuto di riconoscere questo irreversibile, questo irrevocabile, nel dominio che è il suo. Delle formule tali che «non si può più ammettere oggi», «è ormai impossibile» mi sembrano perdere ogni possibilità di applicazione là dove si tratta di quell'apprezzamento globale che è malgrado tutto al cuore di ogni metafisica». Ora il punto di vista di Marcel si fonda sull'idea che «non c'è problema religioso che per l'individualità che si afferma

insieme come reale, in quanto desiderante e sofferente, e al tempo stesso come finita, come dipendente, vale a dire come *una monade*» contro l'identificazione del Brunschvicg tra spiritualità e mentalità scientifica («dal punto di vista della filosofia occidentale, lo sforzo propriamente religioso consisterà dunque nel mantenere sino in fondo, in tutti i processi della coscienza umana, quell'attitudine di intero distacco dalla propria persona, di intera devozione all'idea, che è l'ascesi propria allo scienziato»).²¹

L'obiezione di Marcel contiene tre punti di eccezionale importanza:

1) Ogni posizione immanentistica è legata sempre all'argomento dell'«ormai non è più possibile».

2) C'è una connessione necessaria tra questo argomento e la negazione dell'individualità (se mai, all'individualità del singolo, si sostituirà l'individualità dell'opera).

3) La riaffermazione della metafisica è così legata al problema del riconoscimento effettivo dell'individualità del singolo (il che implica l'abbandono della tesi, tipica dei metafisici del vecchio tipo, del punto di partenza obbligato e necessario della filosofia cercato in una evidenza prima). E alla critica dell'«ormai non è più possibile» e quindi della visione della storia della filosofia come processo di laicizzazione. Detto questo, pare si sia autorizzati a vedere nella critica del dommatismo del «moderno» il problema filosofico che oggi si pone come primo.

Occorre aggiungere, però:

4) che si trattava nella replica di Marcel a Brunschvicg di una vittoria che oggi ci sembra singolarmente facile, anche se allora non era certamente tale. Il neocriticismo di Brunschvicg traeva la sua apparente forza dalla critica del realismo gnoseologico, cioè dalla confusione del problema del realismo con la sua versione gnoseologica: e la sua storia del «progresso della coscienza» si presentava come quella della continua vittoria di un idealismo legato alla scienza contro la falsa metafisica dipendente dalla mentalità realistica, e perciò congiunta con le superstizioni e i miti del volgo. Era l'illustrazione storica della sua filosofia. In realtà, il dualismo era da lui solo verbalmente negato, ma effettivamente presupposto; un dualismo, naturalmente, di tipo illuministico, del tutto diverso da quello, di cui si è parlato, romantico ed esplicito, di Martinetti. La vera decisiva critica gli fu mossa, in quella stessa seduta della «Société française de philosophie», da Gilson.²²

5) Si intende quindi come il problema della critica del dommatismo del «moderno» non dovesse apparire a Marcel così decisivo, come sembra oggi a me. La rivendicazione dell'individualità faceva, in fondo, tutt'uno per lui con l'affermazione della *discontinuità* della storia della filosofia. Io invece penso si debba parlare di continuità all'interno di essenze; e ho già detto della necessità del passaggio all'interno del razionalismo dalla posizione del divino immanente a quella dell'ateismo.

6) Senza l'idea dell'irreversibilità del processo storico così lo storicismo, come il nuovo positivismo, come il marxismo, sono perciò del tutto impensabili. Si provi infatti a rendere «aperto» fin che si vuole il marxismo, ma non si potrà mai eliminare l'idea dell'irreversibilità del processo dalla società feudale alla società borghese e da questa alla società proletaria, e della successione delle visioni filosofiche corrispondenti; e parimenti per lo storicismo, l'irreversibilità del processo dal pensiero mitico (verità rivelata) al pensiero metafisico, e poi al pensiero storico; e così via. Di modo che si stabilisce un'analogia tra il pensatore cristiano medioevale e il pensatore laico di oggi. Quegli partiva dalla Storia Sacra considerata come indubitabile;²³ questi parte dalla storia profana e dall'asserto che dall'epoca della nuova Scienza in poi si è costituito un mondo, che assume alla dignità di fatto filosofico perché non può trovare giustificazione e consapevolezza che in filosofie che congedino radicalmente il soprannaturale, pur intendendo la novità del cristianesimo rispetto al pensiero antico e pur mantenendo, se si vuol dir

così, l'antropologia cristiana, ma interamente laicizzata. Ne sarebbero prove il fallimento di ogni tentativo di restaurazione cattolica, dalla Controriforma a quella del secolo XIX.

7) Di più, questa irreversibilità, nel modo in cui si trova affermata dalle forme recenti di razionalismo, non è affatto quella costruzione di genealogie che poteva venire organizzata *soltanto* a partire da una filosofia che pensasse se stessa come «definitiva» – e correlativamente una filosofia pensata come definitiva non poteva dar luogo che a una storia intesa come costruzione di genealogie –. Essa invece viene vista come risultato della considerazione delle filosofie nella loro precisa storicità; al limite, il marxismo, inglobante la storia della filosofia nella generale storia economica, sociale e politica (inglobamento che non è semplice «riduzione»), pretende appunto di rendere pieno conto dell'«umanità» delle filosofie. L'obiezione di Marcel sembra perdere significato rispetto alla storiografia dell'ateismo positivo nei limiti in cui questa non confonde affatto, alla maniera di Brunschvicg, la critica dell'individualismo con «l'ascesi dello scienziato».

Posto questo, risulta legittimo definire la domanda filosofica prima per il pensiero filosofico di oggi, in questi termini: è vero che la filosofia moderna non può essere pensata altrimenti che come un processo verso un totale immanentismo, che non può non prendere la forma di radicale ateismo? Oppure la filosofia moderna non può essere caratterizzata che *problematicamente* dall'insorgere del problema dell'ateismo, in modo che la sua soluzione resta del tutto impregiudicata da una continuità che si trova soltanto nella linea del razionalismo e in quella della forma di empirismo che ne accetta il presupposto? Cioè, ed è la stessa domanda: è vero che in ogni filosofo, da Cartesio in poi, il motivo fecondo, suscettibile cioè di stabilire una continuità critica, è quello laico; il resto, nei filosofi che si professano cristiani in senso trascendente, riducendosi a compromesso che, per il suo carattere pratico, non è filosofia?

A questo asserto si possono muovere tre obiezioni:²⁴ la prima, che il periodizzamento storico è un puro schema empirico, relativo sempre al punto di vista di chi periodizza. La sua formazione obbedisce a criteri di convenienza pratica: non è del tutto ridicolo porre la problematizzazione di una finzione didatticamente utile a questione filosofica prima?

La seconda: questi poco più di tre secoli in cui sarebbe visibile il processo irreversibile non possono aver rappresentato un'epoca di crisi? E il giudizio sulla crisi e sul progresso, da chi può essere pronunziato se non da una filosofia che si costituisca e sia valida indipendentemente dalla considerazione della storia della filosofia?

La terza: col porre la problematizzazione della storia della filosofia come domanda che si presenta oggi filosoficamente prima, non si nega l'eternità dei problemi metafisici, e si indulge allo storicismo, come se tra dimensione storica e dimensione della trascendenza non vi fosse contraddizione?

Per quel che riguarda la prima, ho semplicemente da rinviare alle pagine 402-407 [de *Il problema dell'ateismo*], a cui annetto un'importanza assolutamente fondamentale. Ho cercato di dimostrarvi l'imprescindibilità della figura dell'«inizio cartesiano», nel preciso senso che là ho definito, per la costruzione di una qualsiasi possibile storia della filosofia moderna; e come, per converso, la natura del pensiero cartesiano costringa a parlare di un periodo nuovo della storia della filosofia, in quanto non è possibile intenderlo come sviluppo di posizioni di pensiero precedenti. Di conseguenza, per ragione del riferimento necessario di ogni filosofia successiva e della *sua particolare natura*, l'eccezionale importanza che assume il problema della distinzione tra il momento religioso e il momento laico della sua filosofia, e della definizione in quale di essi si deve vedere il momento critico.

Per la seconda, il significato della mia risposta si chiarirà più oltre, quando sarà raggiunta la dimostrazione del carattere di assoluta novità della storia

contemporanea, in quanto essa è *storia filosofica*. Per ora mi limiterò a osservare come la visione marxista dell'irreversibilità storica porti a una critica delle posizioni che riducono il mondo moderno a crisi catastrofica, di cui non si può negare l'apparenza suasive. Il loro errore si manifesterebbe nell'impossibilità di stabilire una coerenza del pensiero e della vita. Perché la condanna radicale del mondo moderno non può non cercare, per essere coerente, la sua espressione politica. Ora, in questa espressione politica, non ha potuto raggiungere la realtà storica che nella forma del fascismo – inteso come termine unificante le sue tre tappe, *Action française*, fascismo italiano, nazismo, in un processo di continuità di cui si tratterà di definire il tipo – in una forma dunque misurata filosoficamente, nel suo esito ultimo, dal tipo irrazionalistico dell'ateismo, cioè dal nichilismo, e, dal punto di vista sociale, esprimente la forma borghese della reazione, in cui la posizione precedente del pensiero reazionario, antiborghese in ragione della sua condanna radicale, si trova convogliata. Così che la condanna del «nichilismo del mondo moderno» si sarebbe tradotta necessariamente, in ragione di quella diversità di una realtà storica che essa vuol disconoscere, nel concorso a una posizione che dà luogo alla più assoluta delle forme di nichilismo!²⁵ Non c'è, per chi parte da questa condanna o ancora vuol ripeterla, che un'alternativa: la dichiarazione che la catastroficità è irreparabile, e non oltrepassabile praticamente: ma allora il risultato sarà una forma di passività assoluta, che non può tradursi, nella pratica, che nel dir di sì a qualunque cosa e a chiunque; che si connette a un'aspirazione, a un «Dio venturo», che resta però assolutamente senza forma, che dunque è il nulla, o la nostalgia di un «Dio passato» non restaurabile; in ogni caso a quella *contraddittoria* condanna atea dell'ateismo, che abbiamo già visto essere stata determinata dal pensiero laico come la forma decadente tra le possibilità rimaste al pensiero religioso.

Quale sia la portata di questa critica verrà discusso più avanti. Cominciamo però con l'osservare che chi la formula non può che riportarsi a una visione della storia, che si presenta come superiore in quanto permette la coerenza del pensiero e della vita: data quindi la condizionalità di questa critica a una visione della storia e dato che, di fatto, pensare filosoficamente è sempre rispondere a un avversario storico, sembra indubbio che il determinare il problema oggi teoreticamente primo nei termini che ho detto, non ha nulla di paradossale.

Per quel che concerne la terza obiezione, mi sembra di dover rispondere che il pensare in rapporto all'attualità storica non è negare l'eternità dei problemi metafisici, ma riconoscerla nel loro senso vero. Perché l'esclusione del tema del progresso, così nel suo senso scienziista come in quello storicista, è certamente ciò che caratterizza il pensiero metafisico, e fonda la distinzione tra metafisica e scienza: ma perché quest'esclusione sia valida occorre pure che si tolga al pensiero metafisico quella immobilizzazione in formule, per cui esso è suscettibile di apparire come immagine alienata di una certa situazione storica; occorre che anche per il pensiero metafisico sia valido un certo concetto di progresso non esprimibile altrimenti che come «esplicazione del virtuale». L'esclusione del progresso e dello storicismo non può avere altro senso se non quello dell'asserzione che il «problema metafisico è quello che nessun altro può aver risolto per me» e che quindi mi si presenta in termini sempre nuovi, in ragione della novità della situazione storica. Non ho davanti a me una sorta di elenco di problemi già risolti, che possano venire raccolti in un trattato: è al contrario nel processo personale di soluzione del problema metafisico, che riconosco nella mia tesi l'esplicazione di una «virtualità» di un'affermazione già sostenuta in passato; ed è proprio in questa «esplicazione di una sua virtualità» che la tesi metafisica mi diventa «evidente», liberandosi dalla sempre contingente forma che aveva assunto nelle sue formulazioni storiche.²⁶ Anziché procedere da un larvato rifiuto dell'eterno, il riconoscimento della situazione storica è motivato dall'esigenza di non confondere l'eterno col tempo.

1.2 Problemi di periodizzamento storico. L'inizio della «filosofia moderna»

1. Moderna, nel più elementare significato, è ogni filosofia che si presenti come non semplicemente attuante una «virtualità» – nel senso rigoroso di questo termine che lo distingue dalla semplice derivazione analitica – del pensiero antico o dell'unità medioevale del pensiero antico e del cristiano; e che si trovi da ciò indotta ad affermare, nel suo situarsi storicamente, un periodo della ricerca filosofica segnato da una cesura rispetto al greco e al medioevale, pensati «come conclusi».

Quale la natura della cesura? La risposta consueta è talmente nota che si ha persino imbarazzo a scriverla ancora una volta: il moderno nasce quando si acquista la coscienza che la ragione ha una struttura sua propria non piegabile al servizio di una forma di sapere che da essa non tragga origine; quando perciò essa diventa istanza suprema rispetto a cui ogni altra deve essere commisurata. La maturità rispetto all'infanzia, la critica rispetto al mito, ecc. Dunque, ciò da cui non si può, neanche fisicamente, tornare indietro («l'ignoranza, l'ingenuità, non si imparano»). E poiché il suo periodo viene pensato come non ancora concluso, la determinazione del «carattere della filosofia moderna» prende il senso di un ideale da attuare, piuttosto che quello del risultato di una considerazione storica. L'espressione di questa laicità dovrà essere cercata in una nuova metafisica, la liberazione dall'oggettivismo naturalistico coincidendo con una restaurazione del divino in termini di immanenza, o la critica del mito si estenderà al tipo di conoscenza metafisica? Sono i due modi di raffigurazione del «moderno», il romantico e l'illuminista.

Lasciamo ora le ragioni per cui il laicismo ultimo è stato portato alla tesi che la crisi attuale non si possa pensare come semplice momento di sviluppo entro un moderno inteso come progresso se non attraverso un richiamo all'illuminismo; e a vedere il tipo della modernità nell'illuminista, in ciò che è distinto dal romantico (preoccupato della continuità col passato; metafisica moderna che è in una linea di continuità teologica con la passata, pur attraverso la rottura) e dal libertino; e tanto più naturalmente dalla loro unione (il *decadente*). Diamo questa «fine del romanticismo» nel giro della coscienza laica, come già scontata. Qual'è ora la nota che specifica l'illuminismo nella storia dello spirito razionalista? Se consideriamo questa storia nei secoli dal XII al XVII, cioè dagli averroisti fino ai libertini, vi troviamo una continuità netta: l'irreligione vi si presenta sempre come un ritorno alla scienza e alla saggezza antica, come opposizione al cristianesimo della concezione ciclica del tempo propria dell'ellenismo. Ora, tra questo razionalismo che si conclude nel libertinismo e l'altro che ha inizio nell'illuminismo vi è una cesura netta, nel senso che l'illuminismo si appropria quello che è il senso cristiano del tempo, simboleggiato nella linea ascendente, e con ciò della reale distinzione dell'uomo e della natura; si può quindi parlare, a suo riguardo, di cristianesimo laicizzato o di laicismo propriamente detto. Il razionalismo moderno comincia quando al tipo spirituale a cui il libertinismo aveva dato luogo, all'erudito rivolto al passato, che non si lascia illudere dalle imposture di oggi perché ne riconosce la sostanziale identità con quelle di ieri, si sostituisce quello del filosofo illuminato rivolto verso il futuro, verso un'umanità libera dalle mitologie e dalle superstizioni; quando la tesi della doppia verità, per i dotti e per il volgo, che al primo tipo di razionalismo era essenziale, cede il posto all'idea della costruzione della città futura, quando ritorna, in forma *non più utopistica*, il modello del filosofo politico.

La storiografia dell'Ottocento aveva cercato inizi dello spirito moderno in ogni ribellione a un ideale medioevale che esso amava configurare come negazione radicale dell'al di qua per l'al di là. Attraverso formulette come «scoperta

dell'uomo», «scoperta della natura», ecc., quale pensiero non diventava momento nel passaggio dalla trascendenza all'immanenza? La storiografia neo-illuminista, dopo le distinzioni che si sono dette, non può ravvisare l'inizio del pensiero moderno che nell'area della nuova scienza: quando all'ideale metafisico-contemplativo della conoscenza si sostituisce quello scientifico-operativo (trasformare, umanizzare il mondo). Tale ideale scientifico non poteva certo affermarsi senza la scoperta cristiana della trascendenza dell'uomo rispetto alla natura; non si ha perciò ancora lo spirito moderno quando la crisi del soprannaturale venga associata con un ritorno a un razionalismo di tipo antico. Ma d'altra parte l'antropologia cristiana supposta da questa scienza si trova oltrepassata in quanto interamente laicizzata. In breve, il moderno ha inizio quando l'idea di una *renovatio* (non è a caso che alla seconda nascita siano ispirate gran parte delle metafore di Bacone e di Cartesio) si separa dall'idea del *ritorno*, all'antichità classica come al cristianesimo primitivo. O ancora: il rovesciamento dell'umanesimo nel libertinismo erudito aveva coinciso con la perdita dell'idea di *renovatio*. Il moderno è la riaffermazione di essa liberata dall'idea del ritorno.

Certo, la definizione iniziale, puramente storica, da cui eravamo partiti, si applica, oltretutto alle filosofie laiche, ad altre di intenzione cristiana, nel senso trascendente. Di fatto, il moderno si trova costantemente e *necessariamente* accompagnato, come dalla sua ombra, dal modernismo; intendendo con questo termine l'illusione per cui questo o quello sviluppo del pensiero moderno viene interpretato come l'*occasione* per realizzare quella «filosofia cristiana per essenza e non per accidente», che avrebbe a sua condizione la denuncia del compromesso medioevale tra il pensiero antico e il cristiano. Ed è appunto il Seicento il secolo dei modernismi, nel senso che tutte le future forme del modernismo cattolico vi si trovano presenti (in Leibniz e in Vico compaiono già i tratti di una differente prospettiva storica: nella filosofia che ha rotto con la tradizione, qualcosa si è perduto; ci sono, fra i tanti, anche i germi del futuro romanticismo reazionario). Del modernismo appare abbastanza semplice il problema della genesi, come pure quello della tipizzazione delle sue forme. Ogni momento dello sviluppo del pensiero laico non può non rompere con una posizione laica precedente. Così la nuova scienza rompe tanto con la Scolastica, quanto con il pensiero del Rinascimento. Lo scambio di questo secondario avversario per il primo ed essenziale è ciò che dà origine ai modernismi: che proprio in virtù di queste loro origini non riescono – riprova della loro illusione – a stabilire una continuità con la tradizione anteriore del pensiero religioso cristiano. Al grado più basso c'è «l'illusione Mersenne»; ingenua, ma non tanto da non ripetersi costantemente (anche oggi) in occasione di particolari sviluppi del pensiero scientifico. Nella forma che ha assunto nel suo primo autore, la nuova scienza ha un significato apologetico in quanto è rottura col pensiero magico. Questo, per combattere il miracolo, lo naturalizzava e per far ciò doveva negare la realtà delle leggi naturali; una fisica delle leggi sarà ben più conciliabile con l'esistenza del miracolo, non potendosi esso presentare che come eccezione a leggi naturali stabili. La nuova scienza deve rompere altresì con la metafisica naturalistica; a questa rottura corrisponde l'interpretazione cristiana dell'«idealismo della conoscenza», che renderebbe possibile una filosofia che adempia all'esigenza scolastica dei preamboli della fede realizzando al tempo stesso il carattere cristiano di «filosofia dell'interiorità». L'idealismo dovendo unirsi col personalismo per non rovesciarsi nel naturalismo: è, nel Seicento, il tipo Malebranche, ed è pure quello che sarà poi il tipo Rosmini. Terzo tipo, infine, il riconoscimento della contraddizione tra pensiero moderno e cristianesimo, pur mantenendo l'idea moderna della ragione e la condanna dei ritorni, il tipo Pascal, quello che sarà poi il tipo Kierkegaard: progressivo nella denuncia delle illusioni e nel preludere a ulteriori forme moderne, in cui le sue esigenze si troveranno realizzate. Questa, nelle generalissime linee, l'interpretazione laica oggi più corrente.

2. La storia della filosofia dell'Ottocento aveva puntualizzato nel pensiero di Cartesio l'inizio della filosofia moderna e, insieme, trasfigurato simbolicamente la sua figura: l'*eroe* (secondo l'espressione di Hegel) della *decisione* (il taglio netto del dubbio metodico) di affidarsi alla ragione e soltanto a essa. La trasfigurazione simbolica si accompagnava alla concentrazione in un punto unico (l'aspetto razionalista) del «nuovo» cartesiano e, correlativamente, all'elenco delle infedeltà di Cartesio al cartesianismo. Biografiche, l'eccessiva prudenza, e constatar queste era affare degli storici soltanto storici, non riguardava che marginalmente i filosofi; teoretiche le quali, iniziate con una sostituzione al soggetto-pensiero di un soggetto-individuo empirico, non potevano che logicamente proseguire attraverso continue surrettizie introduzioni di un «realismo spaziale» all'interno dell'esperienza di pensiero che a questo realismo è più contraddittoria; e che portavano alla ricostruzione della scolastica entro il cartesianismo. Ora: che rapporto c'è tra questa idea dell'inizio cartesiano e l'altra, di cui si è detto dianzi, dell'inizio nell'area della nuova scienza? Non può sembrare che la prima sia legata all'interpretazione metafisica della filosofia moderna e che, d'altra parte, quel che in essa c'è di positivo si trovi conservato nella seconda, dato che appunto in Cartesio la nuova scienza giunge alla consapevolezza più rigorosa dell'impossibilità della sua conciliazione con le sintesi filosofiche del passato?

La mia tesi è: a) che l'idea dell'«inizio di Cartesio» non possa venire eliminata; b) che con essa si pensi qualcosa d'affatto diverso dall'«inizio nella nuova scienza». Che Cartesio, cioè, inizi la filosofia moderna per ciò che la sua posizione è, tra i pensatori della nuova scienza, *unica*; per ciò che la sua filosofia può venir considerata come un «accidente metafisico» nella storia della fisica meccanicistica.

Rispetto al primo punto, dobbiamo considerare come proprio in una *necessaria initialità* stia la *singularità senza analoghi*, nell'intera storia del pensiero, della filosofia cartesiana. In vari sensi: anzitutto è l'unica tra le grandi filosofie che si possa pensare soltanto come inizio e non anche come *sbocco*; portata da ciò a contrapporsi alla storia passata, e a presentarsi come nuova non soltanto nell'intenzione, al modo di Bacone, ma nell'esecuzione. Poi: l'appartenere necessariamente all'orizzonte storico inerente come coscienza della sua situazione (alla sua ripresa intenzionale del passato) a ogni filosofia moderna il riferimento a Cartesio come *iniziatore*, distinguendo per conseguenza nel suo pensiero due aspetti di cui uno solo sarebbe vero. Gli esempi sono noti, per quanto ognuno riguardi un problema storico che è lungi dall'essere esaurito. Li ricordiamo qui, alcuni fra i molti, per questo: mostrano come ognuna delle filosofie moderne abbia incontrato in Cartesio *proprio nel momento in cui si affermava come moderna*, in cui resisteva al pericolo di lasciarsi riassorbire dal passato, sia esso Scolastica o «ontologia pagana» o metafisica naturalistica in genere.

Si consideri infatti l'aspetto per cui l'originalità della sua filosofia sta nel suo proporsi come una filosofia della libertà che non sia semplicemente una filosofia *sulla* libertà, e alla conseguente fondazione del personalismo, come coincidenza della prima verità con l'affermazione della mia trascendenza al mondo, e dell'umanismo teocentrico (non posso affermare me stesso come realtà trascendente al mondo senza affermare Dio; e già in Cartesio la *presenza* di Dio tende a sostituirsi alla *prova*): c'è in germe, sino alla «philosophie de l'esprit», tutto lo spiritualismo francese. Non soltanto Malebranche, ma anche Pascal, il cui anticartesianismo non può venire inteso che come un anticartesianismo entro il cartesianismo, o in antitesi alla posizione che Cartesio aveva assunto nei riguardi del suo stesso pensiero; ma pure anticartesianismo entro il cartesianismo è quello di Maine de Biran, la cui tesi essenziale si trova precontenuta in quella cartesiana relativa all'unione dell'anima e del corpo, se anche per essere messa in valore importi la critica del matematismo cartesiano (forse il suo realismo svela la novità dell'idea cartesiana rispetto a quella scolastica nei riguardi dell'unione dell'anima e

del corpo). E del successivo pensiero francese si trova pure – in una forma che è implicita, ma implicita fino a un certo punto – l'idea di una filosofia cristiana per essenza, che rifiuti, cioè, la continuità tomistica e umanistica del pensiero ellenico e del pensiero cristiano, pur affermandosi come filosofia.²⁷ Ma per altro verso tutte le forme passate del pensiero laico possono, per l'innesto del pensiero cartesiano, riprendere nuova vita e diventare moderne: così il libertinismo componendosi con un aspetto del cartesianismo potrà farsi illuminismo, e il naturalismo rinascimentale componendosi col cartesianismo diverrà spinozismo; nell'uno e nell'altro caso il momento cartesiano servendo di mediazione tra direzioni fino allora opposte, il libertinismo e il giusnaturalismo nel primo, il naturalismo rinascimentale e il predestinazionismo della Riforma nel secondo. Così l'empirismo moderno può nascere in Locke per la composizione del cartesianismo con la precedente tradizione inglese.

[...]

3. Inizio nella filosofia cartesiana, inizio nella nuova scienza, possono sembrare idee assai simili. Ciò che caratterizza Cartesio, si è ripetuto infinite volte, è la consapevolezza della rivoluzione filosofica che il fatto della nuova scienza importa. Si sa quante ricerche cartesiane furono condotte sulla base teoretica che la filosofia sia soltanto «conoscenza della conoscenza»: gli studi di Brunschvicg e di Cassirer sono noti a tutti.

Sono in realtà idee del tutto diverse, sino alla contraddizione. Per l'autonomia della sua metafisica dalla preoccupazione gnoseologica della fondazione della sua scienza non abbiamo che da pensare ai risultati della critica cartesiana più recente: da quando, intorno al 1930, Cartesio tornò a essere attuale come filosofo della libertà e, con ciò, dell'individualità e della sostanza finita.²⁸ Si è stabilito: a) non si può professare, in qualsiasi forma, la tesi del razionalismo di Cartesio senza ridurre la sua teoria della libertà a una dottrina che avrebbe messo insieme attraverso frammenti di diverse posizioni scolastiche e che avrebbe variato secondo le circostanze; senza quindi ridurla a una semplice combinazione di circostanza, e questo sia che si professi l'interpretazione idealistica come quella fisico-positivistica; b) per converso non si può intendere la teoria della libertà come elemento integrante della filosofia cartesiana senza dovere parlare di essa non più in termini di dottrina, ma di un'esperienza che spieghi insieme la vita e il pensiero di Cartesio, senza farne, insomma, «l'anima del cartesianismo»; la sua integrazione comporta quindi l'abbandono della tesi del «razionalismo di Cartesio».

[...]

Quindi: per un verso escludere la nozione di «razionalismo cartesiano» e le analoghe («cartesianismo di diritto» ecc.) vuol dire: 1) che Cartesio non continua in Spinoza o nell'illuminismo; 2) che si deve considerare il cartesianismo come un momento della filosofia francese dell'interiorità; 3) che in tale linea della filosofia dell'interiorità il cartesianismo occupa un settore, i cui limiti sono per un verso Montaigne (il suo iniziatore, che si muove però ancora nel giro del pensiero umanistico) e per l'altro Maine de Biran (che segna il momento in cui essa si separa dal matematismo) e che ciò che lo specifica è l'unione singolare tra la più profonda accentuazione del personalismo e l'estensione massima dell'antistoricismo. Per l'altro, che l'inizio della filosofia moderna è da ravvisare non tanto nella nuova scienza per sé considerata, ma nello sforzo per definire con rigore quel tipo dello «scienziato cristiano», quel «nuovo patto con la scienza» che è la novità del Seicento.²⁹

[...]

5. Ma la libertà affermata da Cartesio appare dissociata nella maniera più completa dall'idea di *storicità*. Essa si esperisce non già nella creazione del nuovo, in qualunque senso la si voglia interpretare, come originalità assoluta o come fedeltà creatrice, ma nell'attenzione per l'apprensione di un ordine già dato di verità, di essenze (matematica), di esistenze (metafisica): nel realizzare quella conformità tra la volontà e l'intelletto, che non è partecipazione alla conoscenza divina, ma che pure riflette in certo modo l'unità in Dio di quelle che sono in noi facoltà distinte. In virtù di questa dissociazione la libertà si presenta come negatività: come capacità di separarmi, e sarebbe interessante seguire la metafora della separazione nei punti essenziali della metafisica cartesiana, a proposito per esempio dell'idea di sostanza e della trascendenza divina e considerare il rapporto tra questo separatismo metafisico e quello che si suol chiamare il suo separatismo religioso. Questa filosofia della libertà porta all'idealizzazione del tipo del matematico (colui che vede, mercé l'esercizio continuo dell'attenzione) in contrapposto a quello del dialettico (colui che deduce meccanicamente da certe premesse): in nessun modo all'interesse per l'azione storica. La storia è la zona della pluralità delle opinioni, in cui siamo noi soggetti finiti a parlare secondo le varie nostre tendenze e preferenze, non è la verità a manifestarsi; e il mondo in cui si attua, generalmente, il grado inferiore di libertà, la capacità di affermare senza visione intellettuale chiara. Partire da essa, o in genere dalle discipline dell'educazione umanistica, è concludere necessariamente nello scetticismo; quello scetticismo da cui soltanto può salvarci «l'esempio delle matematiche», come esempio di un'affermazione incontrovertibile perché fondata sulla visione dell'oggetto.

Affermare l'uomo come soggetto di verità è al tempo stesso far cadere la considerazione storica nell'inessenziale. Questa persuasione è *il dato assolutamente primo*, non giustificato da altro entro cui la filosofia cartesiana si è organizzata. Si può aggiungere che è *l'unico aspetto non problematizzato*. Non affatto, invece, cheché molti vogliano continuare a pensare, il matematismo. Perché proprio quel che specifica Cartesio e stabilisce una sua effettiva analogia col pensiero kantiano, in pari tempo che una distinzione netta, sotto differenti rapporti, da Hobbes e da Spinoza e da Leibniz, è la coesistenza del matematismo, innegabile, con una critica radicale, del pari innegabile, dello scientismo. Si può certo, guardando alle *Regulae*, tipizzare nel matematismo l'essenza del pensiero cartesiano. Ma le lettere dell'aprile-maggio 1630 mostrano come la «dimensione metafisica» si affacci al suo pensiero proprio col bloccare la linea di sviluppo nel senso di un idealismo matematizzante; situando nell'essere le verità matematiche come cose create e impedendo al pensiero di porsi come misura dell'essere.³⁰

[...]

7. L'alternativa, di incalcolabile importanza, a cui l'antistoricismo cartesiano porta è dunque questa: o religione connessa con l'affermazione dell'inessenzialità della vita storica, o, se si vuol dare importanza alle cose del mondo, laicismo che deve rompere con l'elemento metafisico. È facile ora vedere come questo antistoricismo sia il semplice rovescio dello storicismo conservatore dei libertini, con le concessioni che questa forma di opposizione importa: dai libertini il cartesianismo ha accettato che una considerazione che muova della storia non può concludere che allo scetticismo; dunque non ha posto in discussione la loro vittoria sull'umanesimo cristiano e, di conseguenza, la rottura dell'unità fra l'antico e il cristiano.

Ma, di più, questo antistoricismo coincide in Cartesio con la *non problematizzazione dell'ordine storico dato*. Infatti, nell'applicazione alla politica, la dissociazione del razionale e dello storico, importa l'impossibilità della ricerca di una deduzione razionale delle forme di governo. Significa, per un verso, che è

illusoria la ricerca di una razionalizzazione della storia e della definizione del modello razionale di un ottimo stato; per l'altro, che è pure illusoria l'idea che un qualche ordine storico dato sia l'attuazione piena della razionalità. Quindi, relativismo storico? Sotto un aspetto soltanto perché la dissociazione del razionale e dello storico non può avere in politica che due esiti: o l'idea rivoluzionaria o quando questa sia scartata, come nei cartesiani, l'ordine assolutistico. L'aspetto del relativismo storico vuol semplicemente dire che la realtà politica non è «sacra»; che la sento come estranea quando mi affermo come soggetto di verità o di vita religiosa; ma proprio in questo porla come estranea già la configuro, limitando le mie richieste a quelle dell'ordine e della pace; a quelle dunque che erano considerate dall'assolutismo le domande politiche essenziali.³¹

Questa non problematizzazione potrebbe certo apparire trascurabile se fosse una semplice non problematizzazione di fatto; ma se coincide invece con l'antistoricismo e se questo è un atteggiamento condizionante tutte le operazioni del pensiero cartesiano, si ha quell'accompagnarsi della metafisica con la chiusura della storia di cui si diceva sopra. Vuol dire che nel preciso punto dell'antistoricismo si è avuta quella confusione dell'eterno e dello storico in cui sta l'inadeguatezza del cartesianismo come metafisica. Non deve quindi apparire fortuito che la sua disgregazione avvenga proprio al momento in cui viene problematizzata la realtà storica in cui era sorto, negli anni 1680-1715; né che vi prenda la forma della distinzione tra un metodo nuovo e una metafisica arcaica, destinata a produrre la sua involuzione in forme passate del pensiero. E, per continuare il parallelo con la disgregazione dell'hegelismo, al tempo della maggiore crisi dei valori europei prima di quella, con cui ha del resto una sottile continuità, degli anni tra il 1830 e il 1848 in cui sono state poste le premesse della situazione spirituale e temporale che tuttora viviamo.

1.3 L'ambiguità cartesiana: la rivincita di Pelagio

Era sincero Cartesio nel pensare che la sua filosofia dovesse diventare la filosofia delle scuole cristiane, e anzitutto dei colleghi dei gesuiti?

[...]

Filosofia delle scuole cristiane. Dunque nuova forma di Scolastica? Il problema è da porre in due significati distinti, anche se interferenti. Se rimanga in Cartesio l'ideale della Scolastica; e quali siano gli elementi di precedenti dottrine scolastiche che ha conservato. Rispetto al primo si deve dire che l'ideale della Scolastica non è stato abbandonato. Esso infatti si definisce per due avversari, il razionalismo, come tesi dell'inveramento della religione nella filosofia, e il fideismo, in termini generali di rifiuto della filosofia. Ora, la filosofia di Cartesio [...] ha estratto dalla filosofia medioevale tutti i temi specificamente cristiani, separandoli dalle forme del pensiero antico. Di più, è la prima filosofia che si sia formata *contro* l'ateismo: e ciò semplicemente perché l'ateismo prima della dissoluzione del Rinascimento non esisteva, almeno in senso filosofico. Perché l'ateismo è legato all'idea del carattere soltanto «espressivo» del pensiero: si ha ateismo, cioè, quando viene proposto il problema delle origini, e le forme metafisiche e teologiche vengono dissolte nel loro substrato storico-psicologico. In mancanza di questo riferimento al pensiero espressivo, le forme religiosamente eterodosse si mantengono sul piano del manicheismo o su quello del panteismo. C'è eresia, ma non propriamente ateismo. L'ideale della Scolastica permane dunque, anche se si introduce in Cartesio l'idea di una «filosofia autonoma»; ma, per sé, il sorgere di quest'idea è correlativo alla critica dell'ateismo. Le filosofie del Medioevo potevano essere teologie, perché il problema della filosofia autonoma

non si poneva in ragione del fatto che l'ateismo non esisteva. Sembra invece che soltanto sul piano della pura ragione una critica rigorosa dell'ateismo possa venire condotta.³²

Abbiamo già visto come la *I Meditazione*, vista in filigrana, contenga una fenomenologia e una critica del pensiero libertino. La risposta di Cartesio al problema «che cos'è l'ateismo» è che «l'ateismo è naturalismo», e quella correlativa che nessuna posizione di pensiero naturalistico può resistere al dubbio ateo. La condanna del naturalismo si trova dunque talmente estesa da abbracciare lo stesso platonismo: perché il mondo delle essenze non resiste al dubbio del Dio ingannatore e posta l'ipotesi del Dio ingannatore si presenta inconfutabile quella del genio maligno. Perciò la filosofia di Cartesio si pone in termini di esclusione di tutte le filosofie precedenti. Ciò permette di vedere quanto egli conceda al pensiero libertino: la crisi del principio del Seicento è così profonda da imporre la necessità di un rinnovamento filosofico radicale. La critica dell'ateismo importa la negazione di tutto il retaggio antico, del platonismo come dell'aristotelismo. Proprio di tutto? Si è già visto come Cartesio non abbia potuto evitare di incontrare l'agostinismo, se pur separato dal platonismo; la filosofia dell'interiorità separata dal tema delle verità eterne.

Se ci fermiamo a questo punto, il lavoro degli interpreti cattolici si presenta estremamente agevole. Perché, in sostanza, le obiezioni che devono incontrare si riducono, viste in tutto il loro rigore, a due. La prima che, poiché il Dio scoperto nell'interiorità razionale non ha nulla di comune con il Dio a cui si può giungere a partire dalla considerazione del mondo fisico, l'abbandono del secondo non potrà attingere anche il Dio della Rivelazione; esterno anch'esso all'autocoscienza, anche se extra o soprannaturale. Occorre rispondere che nulla permette di confondere la sostituzione del Dio dell'interiorità al Dio cosmologico con quella del Dio filosofico al Dio religioso. Noi crediamo perché Dio ci ha «soprannaturalmente illuminati», perché «la Rivelazione divina non ci conduce attraverso gradi, ma ci eleva di un colpo solo a una credenza infallibile».³³ C'è un tratto comune nella conoscenza naturale e nella fede, quello che entrambe sono *rivelazioni* per il loro carattere intuitivo; alla «rivelazione naturale» della ragione si aggiunge senza contraddizione la rivelazione soprannaturale della fede. L'abbandono della dimensione naturalistica non ha affatto per Cartesio il significato del passaggio da un Dio confusamente visto attraverso l'immaginazione a un Dio chiaramente visto con gli occhi della ragione; è, invece, l'abbandono di una dimensione in cui l'ateismo è invincibile.

La seconda è tratta dalla morale di Cartesio, che chiarirebbe il senso vero che gli dà il suo pensiero, togliendo le esitazioni a cui le *Meditazioni* ci potrebbero indurre. Non c'è, si dice, un'etica dell'Ordine, del rispetto all'Essere, ma un'etica della potenza, dell'umanizzazione della natura. Ma, ora, questo dominio tecnico della natura è congiunto all'idea della trascendenza dell'uomo alla natura; e il suo significato è di rendere possibile l'abolizione tra liberi e schiavi.³⁴ Non c'è conflitto tra etica dell'Ordine ed etica della potenza perché gli aspetti di potenza di libertà e di bontà appaiono in Dio indisciungibili, e il Dio verace è quello che mi appare anzitutto nell'aspetto di potenza.³⁵

Nella ricerca, dunque, del dominio tecnico della natura, e di ciò che in me stesso è natura, io realizzo quella che in me è l'immagine di Dio. Così la metafisica come la morale cartesiana realizzano dunque l'accordo tra nuova scienza e religione.

Se esaminiamo quindi le tesi cartesiane isolatamente, non ne troviamo nessuna che possa esser vista in contraddizione con l'ortodossia cattolica, almeno nella versione molinista. Vincitore dei libertini, conciliatore della nuova scienza con la religione, Cartesio poteva veramente sentire se stesso come il filosofo della controffensiva gesuitica.

Non si può perciò isolare nell'opera cartesiana una parte religiosa e una non religiosa. Tutta la sua filosofia può apparire o no religiosa a seconda del doppio

punto di vista in cui il suo tema essenziale è suscettibile di essere considerato. Torniamo così alla questione dell'antinaturalismo. Se consideriamo i sensi che ha assunto nella storia del pensiero vediamo facilmente come esso possa voler significare ottimismo dell'uomo che attraverso la scienza domina la natura; oppure, ottimismo di un Dio immanente che contrappone a sé la natura, come ostacolo per superarla; o pessimismo religioso della natura corrotta; o pessimismo ateo, della natura nemica; o dualismo gnostico. Non c'è alcun dubbio che l'allievo dei gesuiti restauratore dell'Umanesimo, Cartesio, dovesse interpretarla nel primo senso. E allora l'accento del suo antinaturalismo portava sulla capacità di liberarsi, attraverso la libertà, dal passato. Dunque anche delle tracce della natura decaduta? Alquié ha perfettamente definito il punto: il cartesianismo porta a rimettere in causa la situazione dell'uomo considerata in funzione del peccato originale.³⁶

Continuiamo nella via suggerita da questa prospettiva. Sinora si era visto: cartesianismo è agostinismo dissociato da platonismo. Ora si deve aggiungere: se il nome antico che designa nella storia del pensiero religioso la correlazione tra l'esaltazione della libertà umana e l'attenuazione o, al limite, il congedo dei temi del peccato e dell'Incarnazione è quello di pelagianismo, la prima problematica storica che Cartesio incontra, dopo la rottura con la tradizione, all'interno del suo pensiero, e con inconsapevolezza pressoché completa dell'antecedente, è la controversia di Agostino e di Pelagio, col rovesciamento del suo esito. Se dalla vittoria di sant'Agostino sull'ultima trincea del nazionalismo antico si suol datare l'inizio del pensiero medioevale, la filosofia moderna, per un richiamo che è tanto più interessante per ciò che è inconsapevole, sembra prendere inizio con la contestazione di questa vittoria. Il periodizzamento storico consueto troverebbe quindi la sua ragione nel fatto che pensiero medioevale e pensiero moderno avrebbero a punto di partenza la diversa soluzione dello stesso problema.

Si apre qui una serie di nuove e insolite prospettive storiche. Anzitutto, per quel che riguarda lo studio del rapporto tra il pensiero cartesiano e il medioevale. Se egli ha problematizzato il pensiero medioevale nel suo stesso momento iniziale senza perciò tornare al razionalismo antico, nessuna tesi di sembianze medioevali che si possa trovare nel suo pensiero può venire considerata come termine di un processo di sviluppo. L'aspetto di *inizio* con cui la sua filosofia si annuncia è, sotto questo riguardo, incontestabile. D'altra parte, l'incontro simultaneo di Agostino e di Pelagio e quel rovesciamento che si è detto, spiegano pure come abbia dovuto incontrare, trasvalutandoli, i temi filosofici che si erano formati nella tradizione agostiniana; e questa trasvalutazione deve essere misurata in rapporto al rovesciamento iniziale. Un esame attento delle ricerche sulle sue «fonti medioevali» confermerebbe il punto di vista che qui si enuncia a partire dalla considerazione della prima figura del suo pensiero. In secondo luogo, in questa presenza di Pelagio all'inizio della filosofia moderna, si può ravvisare un elemento decisivo per lumeggiare l'eterogeneità tra filosofia moderna e Riforma protestante³⁷ per intendere nella sua ragione storica, confermandolo nelle prospettive, l'indirizzo della più recente teologia protestante, a rompere con la filosofia moderna, considerandola contagiata dallo spirito pelagiano e «cattolico».

Ma la sua importanza maggiore riguarda la definizione della necessità per cui lo studio del cartesianismo deve essere inserito nelle lotte teologiche del tempo: tale inserimento non riguarda l'aspetto per cui Cartesio vuole conciliarsi con la tradizione, ma l'intero suo pensiero. Dato che l'incontro si stabilisce a partire dal dubbio stesso, visto nella pienezza del suo significato, non è paradosso dire che il miglior modo per studiare la filosofia francese del Seicento è quello di considerarla in questa forma di ripresa della controversia di sant'Agostino e di Pelagio; e la posizione di Pascal vi si può presentare come la rivincita di sant'Agostino una volta accettate le negazioni cartesiane rispetto alla tradizione filosofica.

Interessa la forma del rovesciamento: perché naturalmente, a un agostinismo separato dal rapporto col pensiero antico non può non corrispondere un

pelagianismo anch'esso separato. Il rovesciamento avviene infatti attraverso la dissociazione del pelagianismo dall'aspetto per cui appariva come l'ultima difesa del razionalismo e del naturalismo antico (di quegli aspetti del pensiero antico che non si trovavano assorbiti e superati dal pensiero agostiniano; di qui il suo accento stoicheggiante); il pelagianismo è cioè incontrato da Cartesio nella radicalizzazione estrema dell'antinaturalismo agostiniano e dell'idea cristiana della trascendenza dell'uomo alla natura (dell'uomo come libertà e non come natura). La rivincita di Pelagio avviene dunque attraverso una trasposizione dell'attenzione dal passato all'avvenire, e in ultima analisi alla realizzazione di un'umanità che la scienza e la tecnica renderanno libere. In questa trasposizione si rompe il vincolo del pelagianismo col cristianesimo; ben descritto, da un recente storico, nel «rapporto di imitazione di Cristo mediante la riproduzione docile del discepolo dell'effigie del Maestro; la sottomissione al suo modello divino, di umiltà, di povertà e di perfezione».³⁸ Valgono dunque per la filosofia di Cartesio tutte le formule che si sono usate per designare quella agostiniana: filosofia della conversione, della seconda nascita, dell'interiorità ecc. Ma, per le ragioni che si sono dette, alla conversione religiosa si è, sotto un aspetto, sostituita una conversione all'umano. A questa posizione è troppo facile dare il nome, illuminismo, e quel che si è detto rispetto alla duplice rottura dei vincoli che il pelagianismo manteneva così col naturalismo antico come col cristianesimo, serve pure a definire quel che in essa c'è di nuovo.

Quando si parla, dunque, di un «preilluminismo» di Cartesio, il prefisso assume un significato rigoroso. La posizione illuministica preesiste in Cartesio, ma bloccata: anzi, a rigore, si può dire che preesistano tutte le posizioni che l'illuminismo può assumere. Ma, per fermarci alla prima: la pratica eliminazione del peccato originale e la riabilitazione della natura umana fondata sull'accettazione della libertà divina sono i termini che definiscono il deismo. Perché questo motivo cartesiano emerga occorre la riforma lockiana del cartesianismo.³⁹

Ciò che blocca lo sviluppo in caso illuministico è la metafisica. Perché la teoria dello stato d'infanzia come *première et principale cause de nos erreurs*⁴⁰ in quanto definisce la situazione in cui il pensiero è subordinato alla vita, può venire molto facilmente interpretata, da un punto di vista superiore che solo la Rivelazione può farci conoscere, come conseguente alla caduta. Il tema che l'enuncia, insieme a quello dell'attenzione con cui è in evidente strettissimo rapporto, è il solo in cui si trovano d'accordo tutti i pensatori del cartesianismo religioso, e quello che li fa schierare dalla parte dei moderni perché la filosofia aristotelica non è che l'espressione sistematica di quel pensiero confuso in cui si esprime il dominio dell'anima e del corpo: dunque, quello la cui accettazione definisce appunto il cartesianismo religioso,⁴¹ perché per esso significa che uno stesso processo porta a realizzare la scienza rigorosa e a constatare nell'uomo la presenza delle tracce del peccato originale: è la vera condizione per il passaggio a una filosofia «cristiana», da configurarsi come vittoria dell'agostinismo sull'aristotelismo; e il presentarsi della filosofia cartesiana nei riguardi dell'aristotelica non come svolgimento o superamento-conservazione, ma come negazione, assume il senso della necessaria opposizione radicale tra una filosofia che dia posto al peccato, e un'altra che assuma la condizione decaduta dell'uomo come sua condizione normale, e derivi da questo presupposto le sue asserzioni. Se la metafisica è esperienza del dubbio, lo sviluppo illuministico rende coerente un momento derivato di un pensiero di Cartesio, ma solo a condizione di eliminare il suo tratto primo, quell'antinaturalismo che è anche la radice del ritrovamento del pelagianismo.

Possiamo a questo punto definire il limite così della linea critica proposta da Laporte, come della sua continuazione, e parziale opposizione in Alquié.⁴² L'interpretazione religiosa proposta dal primo e l'interpretazione laica del secondo si elidono reciprocamente, non perché false, ma perché entrambe completamente

vere. Perfettamente giusto è quanto dice Alquié sulla filosofia di Cartesio che mette in discussione la situazione dell'uomo, definita in funzione del peccato originale; purché si aggiunga che l'esclusione di questa situazione coinvolge quello che per lo stesso Alquié è il tratto veramente originale di Cartesio, il dubbio delle *Meditazioni*. Possiamo quindi stabilire questo criterio, che per qualsiasi interpretazione della filosofia di Cartesio c'è un segno infallibile da cui si può misurare la sua inadeguatezza, l'attenuazione dell'*ambiguità*.

Lo strano paradosso del suo pensiero religioso è cioè questo: la sua filosofia ha, per chi è già credente, un'indubbia funzione apologetica in quanto dimostra la contraddittorietà di ogni motivazione razionale che lo porti al distacco dalla tradizione religiosa; cioè, in rapporto agli avversari di allora, degli argomenti dei libertini, e dei fautori della religione naturale. Ma non si può da ciò passare a raffigurarla come una filosofia che vada verso la religione e disponga alla conversione religiosa, pur mantenendo dell'agostinismo l'accento di filosofia della conversione. L'attenzione di chi non è credente si trova diretta da essa non sull'aspetto per cui, pur essendo filosofia autonoma, è aperta alle verità utili alla salvezza, ma su quel potere di negatività per cui posso rompere la mia dipendenza dalla storia e diventare capace di un ricominciamento assoluto e sulla sua congiunzione con l'idea del dominio dell'uomo sulla natura; atteggiamento che, come si è già visto, sembra non potersi realizzare compiutamente se non col liberarsi da ogni riferimento al soprannaturale; col conciliarsi, dunque, con gli avversari detti sopra, e, di fatto, l'illuminismo altro non è che questa conciliazione. Religiosa nelle sue tesi oggettivamente considerate, la filosofia di Cartesio genera tuttavia una disposizione spirituale che è di ostacolo al passaggio dalle verità naturali alle verità rivelate.

1.4 Una nuova storia della filosofia

La domanda che ora dobbiamo proporci è se il pensiero di Pascal non rappresenti l'anticartesianismo *sic et simpliciter*, ma la continuazione del pensiero di Cartesio separato totalmente dal *molinismo presupposto* in cui la novità di Cartesio si trovava inserita. È chiaro che con ciò si dà pure all'opposizione *delle attitudini* il maggiore rilievo; perché quale può essercene di maggiore tra la stessa filosofia vissuta da un molinista tendente per le ragioni che già si sono dette al razionalismo, e vissuta invece dal più intransigente dei portorealisti? Ma questa opposizione si inserisce in una continuità.

Può sembrare un paradosso, e non lo è affatto. Togliamone ogni apparenza. È stato già perfettamente dimostrato come per Pascal l'impossibilità di provare l'esistenza di Dio sia un aspetto dell'impossibilità della metafisica come scienza e l'impossibilità della metafisica come scienza consegua all'impossibilità dello stato di pura natura.⁴³ Il pensatore cristiano che pensi di costruire una metafisica che pur essendo autonoma dalle verità rivelate, serva loro da preambolo, si mette già su una via in cui non può non essere sconfitto dal pensiero razionalista, nelle sue due forme (deismo e ateismo) e nella loro successione. Per avere portato alle conseguenze estreme la critica dello stato di pura natura si può dire che la posizione di Pascal è l'estremizzazione di quella dei portorealisti.

Che cosa c'entra, si dirà, tutto questo con Cartesio? La sua posizione è l'affermazione di una metafisica come scienza, quella di Pascal di una critica religiosa della metafisica. Due punti di vista che non potrebbero essere più lontani. Si dovrà quindi mostrare come la critica pascaliana della metafisica sia anche lo sviluppo più rigoroso di quanto c'era di più nuovo nella filosofia di Cartesio.

Osserviamo come vi fosse, e restasse insoluto, nel pensiero di Cartesio, il problema del passaggio dalle scienze speculative e disinteressate il cui oggetto non ha legame con la concupiscenza, e che sono perciò perfettamente accessibili alla

nostra intelligenza, alla conoscenza di Dio e della sua legge per cui le cose vanno altrimenti. Rispetto a questi due ordini di verità, il problema si fa qualitativamente diverso perché le verità che ci presenta la scienza sono verità strumentali; non ci possono indicare i fini (Pascal lo risolverà col distinguere «l'ordre de la raison» da «l'ordre du coeur»). E come vi fosse nel pensiero portorealista l'aspirazione a un'apologia del cristianesimo conforme allo «spirito critico», cioè diretta ai già persuasi, spirito critico identificandosi per quei dottori con spirito cartesiano. E, naturalmente, anche quella di una separazione, pensata come possibile, del cartesianismo dal pelagianismo, la cui presenza erano stati essi i primi a notare (che di questo pelagianismo fosse pieno il suo epistolario era il parere di Arnauld; e la celebre frase di Pascal su Cartesio che avrebbe voluto far a meno di Dio – fr. 77 – non è che una espressione forte di questa critica). Dunque: non già che i portorealisti si proponessero direttamente di risolvere un problema oggettivamente aperto, e rimasto senza soluzione, nella filosofia di Cartesio. Ma lo *incontravano* nel senso che si proponevano, in termini cartesiani, il problema della *direzione dell'attenzione* verso le verità religiose.

Vi era inoltre una precisa tesi cartesiana che già lo aveva portato ad allontanarsi (a parte l'idea dello stato di pura natura implicitamente conservato e la disposizione spirituale generale) dalle tesi strettamente teologiche del molinismo e ad accostarsi alla concezione portorealista della teologia, quella della libertà e dell'infinità divina. Essa infatti rende impossibile e inaccettabile quell'idea di diversi ordini di *possibili* e di *futuribili* rispetto a cui la volontà divina eserciterebbe la sua scelta che è il fondamento della teoria della *scienza media*. Cartesio si trovava quindi costretto a tornare per ciò che riguarda questo problema alla tesi tomista secondo cui l'azione non è divisa tra la causalità divina e la nostra, ma è indiscindibilmente tutta nostra e tutta di Dio. Si può aggiungere che egli ebbe piena consapevolezza di questa obbligazione del suo pensiero alla soluzione tomista, come risulta in maniera irrefutabile da un passo della lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645: in cui, se non c'è il nome di Molina, c'è però il rifiuto espresso della tesi che lo separa dal tomismo, quella secondo cui Dio non sarebbe, nei riguardi della determinazione della nostra volontà, che «causa parziale»; e da un altro dell'*Entretien avec Burman*, nonché dalle attestazioni di Baillet e di Leibniz.⁴⁴

Dato questo, resta però da notare, ed è un aspetto paradossale del suo pensiero che merita attenzione, come questo incontro con un'idea tomista, avvenga a partire da una sua tesi (la libertà divina) che è in precisa antitesi con quella tomista e che segna per lui il congedo della scolastica; o, meglio, che è l'esatto rovesciamento della forma che la tesi tomista aveva assunto nel suarezismo⁴⁵ restando però bloccata ogni possibilità di ritorno al tomismo dal mantenimento di quella tesi suareziana intorno al rapporto tra essenza ed esistenza da cui procedeva questa nuova forma.⁴⁶

Svolto in maniera organica, questo incontro marginale con san Tommaso porterebbe il cartesianismo, in ragione della detta tesi teologica, sulla via del portorealismo. Notiamo come questo aspetto avesse già interessato Arnauld. Non credo si possa indicare alcun suo passo in cui si trovi un esplicito assenso a tale teoria, nel riguardo della creazione libera delle verità eterne. Ma certo egli ne accetta i presupposti, considerando la teoria cartesiana sotto l'angolo dell'idea della infinità divina e dell'indistinzione radicale di intelletto e di volontà anziché sotto quello dell'arbitrarismo; dando con ciò di questa tesi un'interpretazione completamente differente da quella che fu svolta dai grandi sistematici (quindi dagli interpreti razionalistici) del cartesianismo e che trovò in Leibniz la sua più completa e nota espressione.⁴⁷ Ed è verisimile pensare che egli l'abbia vista sotto il riguardo di un tomismo liberato da ogni elemento che possa inclinarlo verso il molinismo. E che quindi il cartesianismo sia stato visto da lui come la posizione che permette di sbloccare il tomismo dagli elementi continuati nel molinismo e di stabilire la sua esatta continuità con l'agostinismo; realizzando, nel liberare la

teologia dalla filosofia scolastica, un incontro con la linea teologica di Saint-Cyran, come contrapposizione della teologia positiva alla teologia argomentativa.

Non c'è dunque paradosso nel domandarsi se l'estremizzazione pascaliana del portorealismo non coincida pure con una posizione di pensiero centrata sulla teoria cartesiana della libertà e dell'infinità divina: nel senso che questa teoria, spinta alle sue conseguenze ultime, può condurre a una critica della metafisica speculativa e a un passaggio dalla ragione metafisica alla ragione critica che è del tutto diverso da quello kantiano, e che spiega pure perché per il pensiero di Pascal non possano venire usati i termini di fideismo e di scetticismo: «Non c'è nulla di così conforme alla ragione che questa sconfitta della ragione... se si sottomette tutto alla ragione, la nostra religione non avrà nulla di misterioso e di soprannaturale. Se si urtano i principi della ragione, la nostra religione sarà assurda e ridicola» (fr. 272-273).

Ricordiamo i tratti generali di questa teoria cartesiana. È stata già illustrata la sua parentela con la teoria della libertà umana. La libertà, così in Dio come nell'uomo, è la capacità di causare i propri atti. Ma in quanto Dio è unità e infinità pure, la sua libertà non si trova subordinata a nulla, ed è perciò inseparabilmente necessità e indifferenza. Viceversa l'uomo, come essere finito, trova già determinate, stabilite da Dio, la natura della verità e della bontà. Da ciò la distinzione in lui di conoscere e di volere: e la necessità che la volontà, infinita, si conformi all'intelletto, finito, realizzando in una certa maniera, in questa conformità, l'immagine dell'unità di volontà e di intelletto che c'è in Dio. Dunque, affermazione della completa eterogeneità della ragione divina e della nostra per l'unità in Dio e la distinzione in noi tra volontà e intelletto. L'unità di intelletto e di volontà in Dio impedisce di parlare della volontà divina come determinata da un ordine preesistente di verità e di valori. Perciò essa deve esser detta libera creatrice delle verità eterne. *Il che non significa che si debba parlare, a suo riguardo, di arbitrarismo puro*; perché col termine arbitrarismo si intende un'antecedenza della volontà all'intelletto. Nulla, quindi, che richiami le tesi di Lutero e di Calvino, quali almeno sono normalmente interpretate ed erano interpretate dai portorealisti;⁴⁸ e ciò perché, secondo Cartesio, *vedere* e *velle* sono per Dio una stessa cosa. Da questa unità di intelletto e di volere dipende quella, per noi incomprensibile, di necessità e di indifferenza in Dio. Riferita alla volontà di Dio, la necessità non ha nulla di comparabile alla necessità logica e matematica, intimamente permeabile al nostro spirito e norma di tutte le nostre deduzioni (siamo, dunque, agli antipodi dello spinozismo). In sostanza, quindi, affermazione della *misteriosità* della natura di Dio e della vanità di una ricerca di conciliare la pluralità dei suoi attributi.

Sarà opportuno insistere ancora un momento sulla sua genesi, sulla sua assoluta necessità per il pensiero di Cartesio, sul suo carattere esistenziale; dato che è ancora tanto diffusa l'interpretazione che la riduce a una semplice finzione concettuale (per garantire l'autonomia di una fisica afinalistica; o in generale l'autonomia umana ecc.),⁴⁹ o che comunque ne fa una tesi isolata, senza diretto rapporto con le altre. C'è perciò da considerare lo stretto parallelismo del rapporto tra il *cogito* e il *sum*, per un verso, e quello tra l'idea di Dio e la libera creazione delle verità eterne, per l'altro. Io non posso cogliere la mia esistenza se non nella connessione necessaria con l'attributo essenziale o essenza; se non in quell'esempio di connessione necessaria che è il *cogito ergo sum*. In ragione di ciò il contenuto del pensiero mi si presenta come l'intrascendibile; le idee mi appaiono come delle nature o delle essenze, cioè come oggetti non meno reali e indipendenti dal mio pensiero degli oggetti fisici. Ma, se questi sono i caratteri dell'esistenza finita, come dovremo pensare l'esistenza infinita? Evidentemente soltanto attraverso l'*assoluta inversione*⁵⁰ di ciò che ci è insegnato nei riguardi dell'uomo dalla ragione e dall'esperienza. La libertà, si è già detto, è esperita da noi come un potere di negatività, di sospensione del giudizio finché si giunga a qualcosa che a questo

forzo di negazione resista. Per Dio, non limitato da nulla, dovrà identificarsi con l'assoluta creatività.

La situazione di questa tesi nell'opera di Cartesio è estremamente curiosa. Nell'abbozzo della metafisica del 1629 doveva avere un posto assolutamente centrale, come risulta dalla lettera a Mersenne del 15 aprile 1630. Viceversa non ne parla nelle opere maggiori, né nel *Discorso*, né nelle *Meditazioni*, né nei *Principi*, pur mantenendola identica e continuandola ad affermare come essenziale: in pochi passi, otto in tutto, l'ultima volta appunto in una lettera ad Arnauld del 29 luglio 1648. D'altra parte, tutte le sue tesi hanno relazione con essa, *tranne la prova ontologica*, così che Laporte, partito dall'idea di mettere in valore tutti i testi cartesiani, di ricollegarli e di riconciliarli, senza trascurarne alcuno, è dovuto arrivare a una critica, che penso definitiva, dell'interpretazione «razionalistica» di Cartesio; e così che Alquié in un'interpretazione pure assai diversa, ha potuto dire che essa introduce la «dimensione metafisica» e con ciò la condizione per una critica radicale dello scientismo. Quali siano state le ragioni che abbiano indotto Cartesio a parlarne così poco, nonostante il valore che le annetteva, non è ora il caso di indagare: penso si debba dire perché gli appariva come generatrice di un dubbio che egli non riusciva totalmente a superare; e che poteva esserlo in due modi opposti, quello di Pascal e quello di Malebranche.

Vediamo se, prendendo a considerare i due frammenti (233 e 434) in cui il riferimento alla filosofia di Cartesio sembra più evidente, e più netta la distinzione, non ci troviamo indotti a dire che essa dipende dal fatto che Pascal ha portato alle conseguenze ultime la teoria cartesiana dell'infinità divina. Proporrei a questo proposito di seguire un metodo che finora non è stato praticato; quello di un raffronto tra le posizioni opposte, pur nella stessa struttura significativa che prima abbiamo cercato di definire, di Pascal e di Malebranche. È da osservare come i due punti in cui Malebranche si allontana da Cartesio siano le prove dell'esistenza di Dio e della realtà del mondo esterno. Sono anche i due punti in cui se ne allontana Pascal, ma in una maniera assolutamente opposta. Dice infatti Malebranche: il valore dell'argomento ontologico cadrebbe se fosse accettata la teoria cartesiana delle verità eterne. Dice invece Pascal: noi non possiamo conoscere né l'esistenza né la natura di Dio; si tratta di domandarci se si possa vedere in Pascal una specie di risposta *ante litteram* alla critica di Malebranche. Cartesio vuole conciliare le prove dell'esistenza di Dio con la tesi della libertà divina; Malebranche e Pascal affermano per ragioni opposte la loro inconciliabilità, Malebranche svolgendo il tema dell'unità dell'anima con Dio, Pascal quello dell'incommensurabilità tra ragione divina e ragione umana.

Nella critica di Malebranche alla teoria cartesiana delle verità eterne, svolta per la prima volta nel *X Eclaircissement* della *Recherche de la vérité*, Cartesio viene accusato di essere ricaduto in quel libertinismo di cui la sua filosofia, esattamente prolungata, dovrebbe rappresentare invece la definitiva confutazione. Perché questo Dio di pura potenza, non soggetto a un Ordine immutabile, differisce davvero dalla Natura dei libertini? Le conseguenze sarebbero, a suo giudizio, le stesse, lo scetticismo e l'amoralismo. Perché, posto che le verità e le leggi eterne dipendano da Dio, chi può assicurarci del valore assoluto della nostra scienza?⁵¹ Di più, chi potrà dire che il fatto della soggezione dello spirito al corpo sia un disordine, se non si ha un'idea chiara di un ordine morale immutabile e necessario? E che prove addurre in tal caso delle verità fondamentali della religione cristiana, il peccato e la Redenzione? Ma vediamo la questione sotto l'aspetto che concerne più particolarmente le prove dell'esistenza di Dio. In una prospettiva come la cartesiana le idee sono create, creata dunque è la stessa idea di Dio. Ma nulla di finito può rappresentare l'infinito: in questo principio si unificano per Malebranche il teocentrismo e la critica delle facoltà occulte. Posto esso, risulta chiaro che non posso passare dall'idea a Dio; l'intuizione di Dio stesso sarà la condizione trascendentale della nostra conoscenza. Insomma, il valore della prova

ontologica cartesiana è correlativo al senso che si dà alla nozione cartesiana della realtà obbiettiva delle idee; alla distinzione, velata in Cartesio, ma preannunziata proprio in questo concetto, tra idee e soggetto pensante. Qualora invece le idee vengano, come vuole Arnauld, e come apparentemente sembra dire spesso lo stesso Cartesio,⁵² ridotte a modi del soggetto pensante, ogni sua validità scompare; dal fatto che l'esistenza necessaria è inclusa nella nostra idea di Dio noi non possiamo trarre altro se non la magra conclusione che pensiamo che Dio esista necessariamente. In una simile concezione, chiuso nella sfera del mio pensiero, io vi trovo bensì l'idea di Dio, e certamente la trovo come qualcosa che non ho potuto produrre; ma questo non può ancora in alcun modo garantirmi che essa non si riduca a un principio regolativo senza valore ontologico. La difficoltà può svanire completamente soltanto se si afferma il carattere increato delle idee; la coerenza della prova ontologica non si può avere che nell'elevazione dell'idea di Dio a Dio stesso, nella sostituzione della visione in Dio all'idea di Dio, della *presenza* alla *prova*.

Notiamo come questa critica ci porta davvero al centro di tutta la revisione malebranchiana della filosofia di Cartesio. L'architettura del sistema non è mutata; rimane la sovrapposizione delle sostanze, la sostanza infinita e le sostanze finite pensanti ed estese. Il cambiamento è tutto all'interno e riguarda la natura divina e la relazione dello spirito finito con l'infinito: consustanzialità delle verità eterne a Dio, invece della loro creazione, e quindi visione in Dio invece di innatismo. Dipende da questa sostituzione *anche l'occasionalismo* e, sotto altro riguardo, *anche l'idealismo* di Malebranche.⁵³

Passiamo ora al famosissimo fr. 233 di Pascal, *Infini rien* (il pari), che ha, nell'economia dei *Pensieri*, la stessa precisa importanza del *X Eclaircissement* nella filosofia di Malebranche: «... Il finito si annienta in presenza dell'infinito e diventa un puro nulla», e qui sembrerebbe di trovare un punto d'accordo con Malebranche. Ma, continuiamo a leggere: «Così il nostro spirito davanti a Dio; così la nostra giustizia davanti alla giustizia divina. Non c'è così grande sproporzione tra la nostra giustizia e quella di Dio come tra l'unità e l'infinito; e qui Pascal si accorda invece con Cartesio nell'idea dell'eterogeneità tra la ragione divina e la nostra. Continuiamo ancora: «Noi conosciamo che c'è un infinito e ignoriamo la sua natura. Siccome noi sappiamo che è falso che i numeri siano finiti, dunque è vero che c'è un infinito numerico. Ma noi non sappiamo quel che esso è: è falso che sia pari, è falso che sia dispari... Noi conosciamo dunque l'esistenza e la natura del finito, perché noi siamo finiti ed estesi come lui. Noi conosciamo l'esistenza dell'infinito e ignoriamo la sua natura, perché ha estensione come noi, ma non dei limiti come noi. Ma noi non conosciamo né l'esistenza né la natura di Dio, perché egli non ha né estensione né limiti. Ma per la fede noi conosciamo la sua esistenza; per la gloria noi conosceremo la sua natura. Ora, io ho già dimostrato che si può conoscere l'esistenza di una cosa senza conoscere la sua natura... Se c'è un Dio, è infinitamente incomprendibile, poiché, non avendo né parti né limiti, non ha nessun rapporto con noi. Noi siamo dunque incapaci di conoscere né quel che egli è, né se egli è... Esaminiamo dunque questo punto e diciamo: "Dio è, o non è". Ma da quale lato inclineremo? La ragione non vi può determinare nulla...». Sembra che Pascal (è chiaro che siamo qui nel campo di un rapporto di essenze, non in quello delle influenze storiche dirette; anche se a Pascal poteva esser noto l'apprezzamento che ne faceva Arnauld) svolga in questo passo la tesi cartesiana, quale può venir riaffermata dopo l'accettazione, *ante litteram*, della futura critica malebranchiana. Non si può conciliare l'assoluta misteriosità di Dio con un processo in cui si deduca la sua esistenza dall'essenza considerata in sé. Perciò, per così dire, le idee dell'infinito e del perfetto si distinguono: l'unico infinito di cui conosciamo l'esistenza è l'infinito matematico, ma ignoriamo la sua natura. Ma d'altra parte questa idea dell'infinito e la nostra impossibilità di penetrarla, ci avverte dei limiti della nostra conoscenza, e della possibilità di una conoscenza

soprazzazionale. Se non possiamo dimostrare l'esistenza di Dio, possiamo almeno riconoscerne la possibilità; di qui il *pari*.⁵⁴

Potrebbe sembrare (e si è visto come questa sia l'obiezione fondamentale di Goldmann a Laporte) che la tesi per cui la ragione è oltrepassata dalle cose naturali stesse scavi un fosso incolmabile tra l'epistemologia cartesiana e la pascaliana. Ora, questo oltrepassamento della ragione da parte delle cose naturali, ci rinvia alla famosa frase «la natura sostiene la ragione impotente». Ricollociamola nel contesto del frammento a cui appartiene, il 434, conclusione della critica pascaliana della filosofia; osservando come questa critica prenda la forma di un rifacimento del processo delle *Meditazioni* cartesiane, dopo la caduta dell'argomento ontologico e quindi della «catena delle ragioni». «Le principali forze dei pirroniani, lascio da parte le minori, sono: che noi non abbiamo alcuna certezza di questi principi, al di fuori della fede e della Rivelazione, se non in ciò che li sentiamo naturalmente in noi. Ora, questo sentimento naturale non è una prova convincente della loro verità, poiché, non essendovi certezza, al di fuori della fede, se l'uomo è creato da un Dio buono, da un demone cattivo, o a caso, è dubbio se questi principi ci siano dati come veri o come falsi o come incerti, a seconda della nostra origine. Di più, nessuno ha sicurezza, al di fuori della fede, se veglia o se dorme, dato che durante il sogno si crede vegliare con altrettanta certezza di quel che noi facciamo... Io mi fermo all'unico argomento forte dei dogmatici, quello che, parlando in buona fede e sinceramente, non si può dubitare dei principi naturali. Contro cui i pirroniani oppongono in una parola l'incertezza della nostra origine, che implica quella della nostra natura; al che i dommatici devono ancora rispondere da che il mondo dura... Che farà dunque l'uomo in questa condizione? dubiterà di tutto? dubiterà se è sveglio?... dubiterà se dubita? dubiterà di esistere? non si può arrivare a questo punto e io tengo come incontestabile che di fatto non è mai esistito un pirroniano perfetto. La natura sostiene la ragione impotente e le impedisce di giungere a queste stravaganze. Dirà al contrario che possiede certamente la verità, lui che, per poco che lo si metta alle strette, non può mostrare alcun titolo... Chi districherà quest'imbroglio? La natura confonde i pirroniani, e la ragione confonde i dogmatici. Che diventerete, o uomini che cercate quale sia la vostra vera condizione con la vostra ragione naturale? voi non potete evitare una di queste sette, né permanere in alcuna di esse.»

Questo frammento ha un'estrema importanza perché Pascal vi affronta il problema della «realtà del mondo esterno», nel senso solipsistico che, almeno virtualmente, è proprio del cartesianismo, non in quello semplicemente immaterialistico di Berkeley. Anche qui il parallelo con Malebranche (*VI Eclaircissement sur la Recherche de la Vérité; VI Entretien sur la Métaphysique*) sarebbe chiarificante. Svolgendo il motivo razionalistico delle *Meditazioni* cartesiane, sino a eliminare quell'accento al Dio creatore delle verità eterne che sembra esserci nelle ipotesi del Dio ingannatore, Malebranche giunge con estremo rigore a dichiarare razionalmente indimostrabile la realtà del mondo esterno, spiriti finiti inclusi, perché in materia di filosofia noi non dobbiamo credere cosa alcuna, che quando l'evidenza vi ci obbliga e ad affermare la necessità del ricorso, razionalmente giustificato, alla Rivelazione. La posizione di Pascal è esattamente opposta. Lo scettico è tale perché mette in dubbio «il sentimento naturale», perché ha la stessa idea della verità dei dommatici: egli cerca i «titoli», le «prove convincenti», in breve la «fondazione metafisica» del sentimento naturale. Ciò suppone un abbandono dell'idea razionalista della verità che è perfettamente in linea con quella più radicale interpretazione della tesi cartesiana della libertà e dell'infinità divina, di cui si è detto. Per questo abbandonano, gli «errori contrari» del dogmatismo e dello scetticismo sono posizioni in cui l'uomo non può mantenersi: «*Istinto. Ragione*. Noi abbiamo un'impotenza a provare, invincibile a ogni dommatismo. Noi abbiamo un'idea della verità invincibile a ogni pirronismo» (fr. 395). C'è insieme certezza realissima e impotenza di provare. Ma, «questa

impotenza non deve servire che a umiliare la ragione, che vorrebbe giudicare di tutto, ma non a combattere la nostra certezza, come se non ci fosse che la ragione capace di istruirci» (fr. 282).

Senza dubbio si può vedere in questa tesi del «sentimento naturale» una specie di passaggio dallo scetticismo all'empirismo, conseguente alla critica radicale del razionalismo, e accostare Pascal a Hume sulla base di quel che è stato detto il «dommatismo del sentimento». È una via che è stata proposta da Laporte e continuata dalla Russier.⁵⁵ Fino a che punto quest'idea possa essere feconda, non saprei; e ho già detto perché l'accostamento mi sembra forzato e poco storico. È però certo che quest'aspetto del pensiero pascaliano può essere espresso nella tesi che non esistono che «verità di fatto»; ma, vista a partire dalla teoria della libertà divina, la filosofia di Cartesio non assumeva anch'essa la figura di una proposta di empirismo radicale, come riduzione completa delle verità di ragione a verità di fatto? Ma poiché il termine di empirismo è usato in troppi significati, direi che la formula più complessiva di cui ci si può servire per definire la posizione di Pascal è quella della «sottomissione della ragione» conseguente alla critica del razionalismo: «in modo che non è attraverso le superbe agitazioni della nostra ragione, ma attraverso la semplice sottomissione della ragione che noi possiamo veramente conoscerci» (fr. 434). Attuazione completa di un motivo che Cartesio aveva già formulato in una lettera a Mersenne: «... poiché io non ho mai trattato dell'infinito che per sottomettermi a lui, e non per determinare quello che è o quello che non è».⁵⁶

Rischio ora un paradosso: se la tesi della libertà e infinità divina è altrettanto importante per Cartesio di quella della libertà umana, si deve vedere in Pascal il continuatore e il difensore della novità cartesiana nel suo senso più rigoroso, al pari che il critico del suo preilluminismo. Ogni altra forma di filosofia del Seicento e del Settecento concilia infatti Cartesio con una posizione anteriore di pensiero che egli aveva combattuto: così lo spinozismo col naturalismo rinascimentale, l'ontologismo malebranchiano con la teoria tradizionale delle verità eterne, l'illuminismo con le direzioni del libertinismo e della religione naturale; e ognuna di queste conciliazioni è stata resa possibile dal rifiuto di un elemento del pensiero cartesiano nuovo rispetto alla tradizione, dell'intera filosofia della libertà nello spinozismo, della teoria della libertà divina in Malebranche, dell'intera metafisica nell'illuminismo.

Ma, ancora, dato che questa tesi è lontana dalle opinioni correnti, una parola di chiarimento. È evidente che non si vuole affatto diminuire l'originalità di Pascal, e meno che mai rappresentarlo come un semplice discepolo di Cartesio. Si vuol dir questo: c'è in lui un'idea assolutamente nuova e originale, quella definizione di ateismo su cui ho già tanto insistito; essa è propriamente *sua* e non dipende dal portorealismo (anche se non sia in contraddizione con esso) né dal cartesianismo; con ciò si rende giustizia all'impressione che nel suo pensiero ci sia *più* che il giansenismo. Ma egli l'ha ripensata in relazione alla dottrina portorealista, dunque alla riduzione della problematica teologica nei termini dell'opposizione di giansenismo e di molinismo; perciò essa prende il senso della correlatività tra la critica di ogni metafisica speculativa e quella dell'idea dello stato di pura natura; e, in questo senso, diventa giustissima l'idea che vede nel suo pensiero l'estremizzazione del portorealismo. Ma il fatto più singolare è che questa estremizzazione coincide con la più radicale estensione del momento nuovo cartesiano, e insieme con la dissociazione del cartesianismo dalla sottostruttura molinista. Alla base dell'apologetica pascaliana non c'è quindi soltanto una certa teologia, ma una reale filosofia, quella che ho detto. Poiché questa parentela non si può evidentemente spiegare con un'espressa volontà di svolgere il pensiero cartesiano, si deve perciò ricorrere all'idea della struttura significativa comune.

Resta vero, ed è quel che può dare una certa apparenza di verità alla tesi di Goldmann, che la posizione di Pascal è un *antiumanesimo* radicale. Indubbiamente in tutta la tradizione del pensiero cristiano, Pascal prende posto come il pensatore che ha accentuato la *discontinuità* degli ordini e i termini di continuità e di discontinuità, ha osservato giustamente Gouhier,⁵⁷ sono quelli che meglio servono a definire l'opposizione di umanesimo e di antiumanesimo cristiano. D'altra parte, chi non si avvede che la sua critica della metafisica rappresenta l'estremizzazione più conseguente e più radicale dell'antimolinismo portorealista, e che altro è la dottrina di Molina, se non lo sforzo di dare struttura sistematica a una teologia umanista?⁵⁸ Giustamente Gouhier scrive che «l'antiumanesimo di Pascal sembra essere così perfetto che illumina, nel negarlo, l'essenziale dell'umanesimo cristiano»; col che sembra suggerire l'utilità di uno studio comparativo, sotto forma di parallelo, tra Pascal e l'autore che, entro il pensiero cristiano, pare essere la sua essenziale antitesi, Vico. Da una parte chi ha pensato che «non c'è, per il cristiano, che una sola storia, quella che è resa "santa" dall'attesa, la venuta, e l'agonia permanente di Gesù Cristo»⁵⁹ e ha cercato in questa storia sacra le prove della Rivelazione, come uniche prove della religione; dall'altra chi ha cercato i segni di Dio nella storia profana, mettendo intenzionalmente da parte la storia del popolo eletto.

Critica dell'ateismo e critica dell'umanesimo sono in Pascal, di fatto, collegate. Il problema della conversione dell'ateo lo ha portato all'idea di una purificazione del pensiero cristiano, in cui esso si dissocia dalle contaminazioni umanistiche. Possiamo però dire che le due critiche siano collegate anche di diritto? E il fatto che egli abbia pensato la sua nuova tesi come la radicalizzazione estrema del portorealismo, implica che le due cose siano realmente indissociabili? Non si può anzi chiederci se proprio in virtù di questa associazione Pascal abbia configurato l'incredulo nella posizione scettica e pessimista del libertino (nella posizione del semplice ateismo negativo), senza prevedere un futuro ateismo positivo che avrebbe preteso di parlare in nome del senso della storia? E la scarsa fortuna che i *Pensieri* hanno conosciuto nel Settecento, non si spiega anche perché Pascal, in ragione del suo antiumanesimo, non ha previsto il passaggio dal libertinismo all'illuminismo? Più ancora: questo oltrepassamento della critica dell'umanesimo – pur mantenendo naturalmente la legittimità della protesta nei riguardi di un cristianesimo che rischi di esserne assorbito – non sembra autorizzato dalla stessa tesi pascaliana dell'armonizzazione delle verità contrarie? Perché nella storia del pensiero cristiano queste due tendenze sono sempre coesistite; ora il pensiero di Pascal non è nei riguardi dell'umanesimo in posizione di *negazione semplice*? Né d'altra parte si può negare che questo antiumanesimo coincida con l'aspetto di inattualità del suo pensiero.⁶⁰ Chi si sentirebbe, oggi, per esempio, di far proprio il suo pensiero politico? Eppure esso è legato in maniera così organica alla sua impostazione generale da non poterne essere menomamente scisso o attenuato.

Antiumanesimo che fa tutt'uno col suo giansenismo, questo è ben certo. Resta tuttavia che parlare del giansenismo in termini di «influenza» è inesatto, e ciò semplicemente perché Pascal non era uomo da subire passivamente influenze. Se si è orientato verso il giansenismo è perché il suo pensiero religioso era già inclinato in senso antiumanistico. E senza contraddire per nulla l'idea ovvia dell'unità di antiumanesimo e di giansenismo, riprendiamo la questione già prima accennata del carattere antiumanistico del cartesianismo religioso.

Non possiamo interpretare religiosamente alcuna tesi filosofica cartesiana se non conferendogli un senso antiumanistico; e la reciproca è vera. C'è certo un Cartesio umanista, pur dopo l'abbandono dell'umanesimo letterario ed erudito, dell'umanesimo dei Gesuiti, di quello di Montaigne e di quello dei libertini, ma umanesimo vuole allora significare l'ideale della «*maîtrise de la nature*»; l'idea dell'uomo che si fa padrone e possessore della natura, attraverso una tecnica che la

nuova scienza, sia pure garantita da Dio (ma un Dio «garante», piuttosto che un Dio «fine»), rende possibile; che attraverso la medicina si rende padrone e possessore del proprio corpo; che, attraverso la morale e la conoscenza delle passioni, diventa padrone del proprio comportamento. L'aspetto religioso è quello della perdita del mondo della meditazione; ma nel ritorno al mondo, dopo che questo è stato fondato attraverso il processo delle *Meditazioni*, la civiltà appare a Cartesio come destinata a realizzare non le verità di fede, ma piuttosto le verità della scienza acquisite mediante la ragione naturale, con completa rottura col tentativo medievale di incarnare la città di Dio.

Ossia, quella dissociazione di spiritualità e di storia in cui ho cercato di ravvisare la struttura significativa del cartesianismo, porta a una frattura di umanesimo e di antiumanesimo: l'umanesimo continua in quel senso di nuovo pelagianismo o di preillumismo che ho detto prima, e all'agonismo contro il peccato si sostituisce l'agonismo contro la natura; per converso il pensiero religioso assume un significato antiumanistico e ascetico.

Si può ora oltrepassare il negativismo pascaliano integrandone la novità, ossia la veduta della correlatività tra deismo (razionalismo metafisico) e ateismo? Questo tentativo di riaffermazione dell'umanesimo dopo la critica pascaliana *definisce, a mio credere, la storia dell'ontologismo cristiano moderno.*

CAPITOLO II

COMPIMENTO E DISSOLUZIONE DEL MARXISMO

INTRODUZIONE

Il rapporto tra Del Noce e il marxismo è stato lungo tutta la sua vita intenso, partecipato e, si potrebbe dire, severo. Se nei primi anni Quaranta per sua stessa ammissione Del Noce si era sentito attratto brevemente dal tentativo di alcuni intellettuali con cui mantenne sempre un'amicizia, quali Rodano e Balbo,¹ di pensare e realizzare una sorta di convergenza tra cattolici e comunisti,² già nel 1946 dava alle stampe un saggio (confluito poi nel *Problema dell'ateismo* e qui parzialmente riprodotto) che stabiliva in modo definitivo la sua interpretazione potente e originalissima del marxismo. Ciò che comunque colpisce dell'atteggiamento delnociano nei confronti del marxismo è l'estrema serietà analitica e l'imprevedibile – per quei tempi – valorizzazione filosofica.

Prima di tutto Del Noce sostiene infatti che il marxismo va compreso nella sua imponente portata filosofica: sminuirlo o, peggio, ignorarla significa non comprendere l'essenza del marxismo e disporsi a tutti gli inconvenienti possibili delle incomprensioni (strumentalizzazione, asservimento, inglobamento etc.). Del Noce afferma che del lungo percorso del razionalismo nell'epoca moderna il marxismo rappresenta il compimento e la crisi. Il marxismo cioè realizza pienamente la negazione della trascendenza necessariamente combinata con un progetto di trasformazione radicale del mondo.

Il carattere filosofico precipuo del marxismo consiste nel voler trasformare la filosofia da comprensione del mondo a trasformazione del mondo, una trasformazione che è una rivoluzione anzitutto per il pensiero che deve diventare esso stesso azione trasformatrice, perciò rivoluzionaria. La frase di Lenin, secondo cui è morale tutto ciò che è funzionale alla rivoluzione, esprime perfettamente l'assolutezza dell'azione rivoluzionaria come contenuto filosofico, ma anche l'inglobamento dell'etica nella politica propria di una concezione dell'uomo a «una dimensione».

È chiaro che l'azione trasformatrice non coincide con un tentativo di miglioramento del mondo, ma con l'azione di eversione radicale rispetto al mondo presente, per rifarlo completamente. In questo senso Del Noce accoglie l'indicazione di alcuni studiosi (Voegelin e Pellicani per esempio)³ secondo cui si può parlare di un carattere gnostico del marxismo, a patto che si distingua dalla consueta definizione di gnosticismo. Se secondo quest'ultimo esiste un dualismo radicale tra la dimensione storica e carnale e quella essenziale della conoscenza, in Marx il dualismo radicale è tra società presente e società del futuro.

Il marxismo perciò ha una forza che è anzitutto filosofica, di una filosofia che ha come programma quello di trasformarsi in azione rivoluzionaria. Il tratto veramente suggestivo dell'interpretazione di Del Noce è che dall'analisi di questa dignità e forza filosofica egli desume anche gli elementi della debolezza mortale del marxismo, prevedendone l'inesorabile sorte che lo *deve* necessariamente portare alla decomposizione. Notiamo che Del Noce parla del fallimento del marxismo come inevitabile decomposizione in decenni (da metà degli anni Quaranta fino alla fine degli anni Ottanta) in cui, da punti di vista diversi,

sembrava a molti realizzabile o forse in via di realizzazione il costituirsi di un'egemonia marxista (in Italia e in alcuni paesi occidentali) oppure di una società marxista in Russia e in altri Paesi sotto l'influenza dell'Unione Sovietica. Per questa ragione, anni dopo, gli è stato riconosciuto quasi un tratto profetico; ma è opportuno sottolineare che questa capacità profetica è stata in lui realizzata per l'estrema serietà con la quale ha fatto i conti da subito con il marxismo – per quello che esso è.

In che cosa consiste questa dissoluzione e perché essa è inevitabile? La risposta di Del Noce, argomentata in molti scritti, è sintetizzata in una mirabile conferenza (qui riportata) tenuta a Napoli l'anno della sua morte, avvenuta pochi giorni prima dell'avverarsi di quanto da lui previsto più di cinquant'anni prima: era infatti il 1989. In quella conferenza Del Noce spiega che nel marxismo coesistono due aspetti inconciliabili: quello dialettico e quello materialistico. Mentre quest'ultimo costituisce il punto di partenza per la decostruzione rivoluzionaria radicale attraverso la scomposizione della basi materiali di tutte le menzogne della tradizione borghese, dall'altra parte la dialettica deve portare alla realizzazione compiuta della società senza classi e cioè del mondo nuovo. Ma mentre il materialismo in effetti agisce a fondo nella sua opera di decomposizione degli ideali della tradizione occidentale, la realizzazione della società senza classi non ha una dimensione per così dire ideale in base alla quale strutturarsi – che non sia essa stessa decostruibile materialisticamente. In questo senso Del Noce parla di coesistenza nel marxismo di un massimo di utopismo e di un massimo di realismo politico.

Non solo; ma mentre avanza l'opera corrosiva del materialismo, contemporaneamente si realizza nella società sovietica la perfetta coerenza dell'ideale marxistico di Lenin. È un passaggio fondamentale, perché, per sua natura, il marxismo ammette solo verifiche storiche. Il punto è che questa verifica storica mostra sì il realizzarsi della società post-rivoluzionaria in piena coerenza con l'ideale marxistico, solo che tale realizzazione ottiene l'opposto delle aspettative rivoluzionarie. Quella che si realizza non è una società senza classi, ma una società dominata dallo strapotere di una classe, quella dei burocrati del partito, che annichilisce la società stessa (in base al principio di Lenin secondo il quale la nuova coscienza al proletariato non può derivare dal proletariato stesso ma deve essere importata dall'esterno a opera di professionisti della rivoluzione, i burocrati del partito, come sacerdoti della nuova società).

Del Noce definisce questo processo «eterogenesi dei fini», per indicare come la perfetta applicazione dei principi originari porti alla realizzazione *coerente* di risultati opposti. Si badi che la paradossalità è tutta qui: in Lenin non si realizza un discostamento dal marxismo, ma la sua piena e radicale attuazione: è la coerenza del processo a determinare il capovolgimento finale.

Qual è perciò il vero esito della compiuta realizzazione del marxismo? Il nichilismo, quella società in cui ogni ideale è decostruito e decostruibile e nessun nuovo mondo è più atteso.

Non deve sfuggire la forza cogente dell'argomentazione di Del Noce: il suo non è anzitutto un discorso sociologico o politico sul marxismo, ma filosofico. Spesso Del Noce è citato e considerato come notista politico, quasi le sue analisi e osservazioni si esaurissero nel commento a fenomeni storici di un'attualità ormai trascorsa. Al contrario, Del Noce obbliga a ragionare sulle essenze filosofiche, sull'idealità che determina il costituirsi di un mondo secondo un'immagine coerente. Tale idealità per Del Noce è stata particolarmente determinante i fenomeni storici del Novecento, tanto da rendere possibile un'interpretazione filosofica della storia del Novecento, detta anche transpolitica. Non solo il Novecento non ha visto l'attuarsi di forme impazzite di forze incontrollate ed estranee alla cultura, ma anzi, più di altri secoli, ha mostrato il realizzarsi storico di idee portate al loro pieno compimento.

C'è una profonda coerenza tra idealismo e marxismo, tra razionalismo e nichilismo. Come si è visto nel capitolo precedente, questa connessione porta con sé necessariamente precise conseguenze. Non si può optare per il razionalismo ed escludere gli esiti nichilistici in esso implicati; non per una ragione morale, ma per una necessità del pensiero. Il rifiuto della trascendenza, l'assolutizzazione della ragione inevitabilmente determinano nel tempo forme nuove di totalitarismo.

A questo proposito va notato che Del Noce afferma chiaramente che una democrazia nichilista è una nuova forma di totalitarismo. Lo afferma, tra l'altro, in un libro (*Il Cattolico comunista*, di cui qui si riporta la conclusione) che nasce con il preciso scopo di confutare con un certo struggimento l'ipotesi di una possibile convergenza ideale tra cattolici e marxisti, oggi meno in voga di qualche anno fa, ma semplicemente per la dissoluzione marxista di cui si è detto; non mancano però oggi varie forme di teorizzazione di conciliazione tra nichilismo e cattolicesimo, per esempio in alcune varianti di ecumenismo o di interculturalismo, o di interpretazioni della carità come attenuazione della verità.

Alla luce del discorso di Del Noce questo incontro non è possibile: rispetto al cristianesimo il marxismo realizza una concezione antitetica dell'uomo e della storia; illudersi che il marxismo possa valere come metodo, per poi ottenere soluzioni compatibili con il cristianesimo, è appunto una madornale illusione, perché il marxismo è il suo metodo. La decostruzione materialistica non può dar luogo a nulla di compatibile con il cristianesimo.

Nell'atteggiamento di Del Noce nei confronti del marxismo si riconosce uno degli aspetti più avvincenti di questo tormentato e appassionato pensatore: una capacità di coniugare intensità di partecipazione alla solidità granitica di una chiarezza culturale, pacata e inesorabile, così spesso assente in molti interpreti delle vicende culturali i quali, magari con ottime intenzioni, danno luogo a disastrosi errori e nefaste eredità.

Il primo dei testi qui presentato è la magistrale lezione del 1989, di cui s'è detto, in cui Del Noce fa un bilancio del suo lungo percorso, indicando un nodo centrale proprio nella sua interpretazione del marxismo, per molto tempo minoritaria e isolata.

Il secondo brano è tratto invece dal saggio del 1946 *La non filosofia di Marx*, confluito poi nel *Problema dell'ateismo*, ed è dedicato a mostrare la portata e la specificità filosofica del marxismo; a noi mostra, però, per così dire a ritroso, anche la grande coerenza teoretica di Del Noce mantenutasi netta e inalterata a distanza di più di cinquant'anni.

L'ultimo brano, come anticipato, è la conclusione de *Il cattolico comunista* del 1981 e presenta il commento delnoceano a una recensione di Rodano della *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II. Il brano è denso e suggestivo, anche perché, se da una parte chiude i conti con l'amico-avversario Rodano, mostrando la profonda incomprensione di questi per l'enciclica in oggetto, dall'altra ci presenta la commozone entusiasta e lucida di Del Noce di fronte al primo potente e memorabile documento del magistero del grande papa polacco.⁴

A.M.

2.1 Secolarizzazione e crisi della modernità

Le mie tesi nei riguardi di un'interpretazione filosofica della storia contemporanea mi separano da gran parte degli studiosi, così di destra come di sinistra, così dai marxisti, come dai laici, come pure dalla cultura cattolica prevalente e dalle forme

di progressismo ora temperate, ora estremiste, che generalmente questa cultura professa. Ricordo quel che mi scriveva Ernst Nolte, lo storico di Berlino: in questa linea interpretativa, – che pure assume notevoli differenze in lui e in me – ci troviamo pressoché isolati nel mondo. Se dovessi dire le ragioni per cui la mia interpretazione si distingue da quelle che ho citato, il discorso andrebbe avanti per ore e ore. Siccome ciò è impossibile, premetterò una serie di proposizioni, essenzialmente tre, che sono il presupposto di quello che poi dirò. La prima è che la storia del nostro secolo è quella della completa riuscita del marxismo nel senso che realmente ha mutato il mondo, secondo la famosa undecima tesi su Feuerbach, e non soltanto quella parte del mondo in cui il comunismo è riuscito; tuttavia, questa completa riuscita coincide col suo completo scacco, nel senso che le posizioni sia ideali, sia pratiche del pensiero razionalistico laicistico successive sono aspetti della sua decomposizione; inoltre il processo dall'iniziale filosofia di Marx a quello che normalmente vien detto socialismo reale realizza l'esatto inverso di quel che questa filosofia prometteva, pur seguendo un percorso che, a ben guardare, è strettamente razionale e necessario. Trovo una conferma di questa tesi in uno scrittore che molti di voi conosceranno, Vittorio Strada, che parte dalla considerazione della realtà sovietica attuale volendo giungere alle sue premesse ideali, percorrendo una strada inversa alla mia per arrivarvi; nonché, naturalmente, anche in Solženicyn che vede nel comunismo una realtà che non si spiega con l'anima russa, come molti dicono, ma che, in qualche modo, le si è sovrapposta. Ora è ovvio che questo giudizio non può essere espresso né condiviso né da un marxista e neppure da chi escluda il marxismo dalla storia della filosofia; ultima versione di questa esclusione, Popper, può in qualche modo, se si vuole, imparentarsi con Nietzsche, quando si veda la sua opera all'inizio e al fondamento della letteratura della crisi, ma questo imparentamento con Nietzsche porterebbe talmente lontano, che basti il cenno.

Il secondo di questi presupposti è l'idea secondo cui quel che oggi vien detto socialismo reale, è insieme la realizzazione piena di quello che già era implicito nell'iniziale filosofia marxista e il completo rovesciamento delle speranze e delle profezie dei suoi promotori; e proprio in questa *esatta* opposizione, in questa non fedeltà quest'idea rientra in un'altra, per me più generale, sull'eterogenesi dei fini che colpisce tutte le forme rivoluzionarie dell'Ottocento, e mi piace enunciare questa, direi, «degnità» nella città del filosofo della Provvidenza, di Giambattista Vico. La stessa eterogenesi dei fini colpisce, a mio giudizio, il pensiero dell'altro maggiore rivoluzionario dell'Ottocento, Mazzini. Può sembrare strano asserire che l'epilogo affatto impreveduto della rivoluzione mazziniana sia stato il fascismo, tesi che naturalmente avrebbe bisogno di lunghissime spiegazioni; eppure non è tanto strano se si pensa come sia attraverso Mazzini che si ha l'incontro tra Gentile e Mussolini, nel primo dopoguerra, e il radicamento del fascismo nella cultura italiana come nella tradizione risorgimentale.

Il terzo presupposto è che, se all'inizio del periodo storico in cui viviamo c'è un fatto filosofico, cioè la filosofia di Marx, la storia contemporanea offre il vantaggio euristico di una piena razionalità. Ho letto una frase di Norberto Bobbio, secondo cui la realtà contemporanea smentirebbe l'asserto che la storia delle idee e la storia dei fatti corrano sullo stesso binario, così da mostrare che non c'è nulla di meno razionale della credenza nella razionalità della storia. E non si tratta di una battuta, perché questo giudizio è il punto di arrivo, appunto in Bobbio, di una delle direzioni prevalenti della cultura filosofico-politica italiana, quella che prende le mosse da Gobetti e che si ispira a Cattaneo, insomma di quello che vien detto liberal-socialismo. Per Bobbio, insomma, il mondo contemporaneo è segnato dalla lotta tra modernità, eguaglianza e democrazia, tre idee per lui unite contro l'irrazionalismo. Quest'ultimo contrasto è esemplificato per Bobbio dall'antitesi tra Rousseau e Nietzsche, Rousseau padre delle idee egualitarie e padre quindi della democrazia e del socialismo contemporanei, Nietzsche padre dell'irrazionalismo.

Per me, invece, per intendere la storia che va dalla prima guerra mondiale e dalla rivoluzione d'ottobre a oggi, occorre dare priorità a quella che vorrei chiamare la causalità ideale, quanto a dire al momento filosofico-religioso; penso che questa storia, considerata da tale punto di vista, manifesti una piena razionalità nei suoi momenti essenziali, come espressione – vedremo fra un momento quale senso io dia a questa affermazione – dell'articolarsi di un sistema filosofico.

Ora passo al termine di secolarizzazione; è toccata a esso una sorte a ben guardare non troppo diversa da quella di umanismo: infatti, inteso nei sensi più diversi ha finito col perdere ogni significato preciso. Resta tuttavia innegabile la correlazione fra l'idea di secolarizzazione e quella di modernità; per il pensiero laico, il termine di modernità è legato all'idea di un processo irreversibile verso l'immanenza radicale. Anche i teologi che hanno parlato di secolarizzazione ne hanno unito l'idea a quella di modernità: ricordiamo, per esempio, la celebre frase di Bonhöffer, del padre di questa teologia della secolarizzazione, secondo cui si avrebbe oggi il passaggio dell'umanità all'età adulta, onde la necessità di presentare le verità religiose in altra forma all'uomo moderno.

A mio giudizio, il termine di secolarizzazione acquisisce tutto il suo significato se lo pensiamo in rapporto a quella che possiamo chiamare la controreligione marxista; cioè Marx vuole realizzare il rifiuto radicale di ogni dipendenza dell'uomo da Dio, e dunque in primo luogo della dipendenza da un Dio creatore. Le frasi degli scritti giovanili sono estremamente note, tuttavia neppure si può dire che la controreligione marxista si riduca a un semplice rifiuto della religione: nella letteratura marxista si trovano alternativamente i termini del radicale ateismo e della religione che deve ammazzare il cristianesimo, per servirmi di una celebre frase di Gramsci; e si può pensare a Bloch, alla sua unione di ateismo e cristianesimo, e in qualche modo anche a Lukács, le cui idee non sono poi troppo lontane da quelle di Bloch. Il rifiuto della dipendenza dal Dio creatore si accompagna, infatti, alla radicale estremizzazione di quell'aspetto per cui religione significa liberazione e redenzione. La rivoluzione marxista mantiene l'aspetto di religione, per la conversione che essa implica quale passaggio a una realtà superiore e a una realtà totalmente altra, anche se non affatto trascendente o soprannaturale. Credo che, sotto questo riguardo, il termine di secolarizzazione sia più adeguato rispetto ai tanti discorsi che furono fatti, e che hanno ormai finito col portare a una deviazione dalla retta comprensione, sul messianismo, millenarismo, profetismo del marxismo, o sulla presenza inconscia nell'anima di Marx di archetipi religiosi ebraici. Questo messianismo, questo profetismo ci sono in Marx, ma, direi, restano nel contesto della novità di questa che potremmo chiamare secolarizzazione della religione.

L'idea della convenienza prioritaria al marxismo del termine di secolarizzazione include anche quel che c'è di valido nell'interpretazione del marxismo in termini di nuovo gnosticismo; è nota l'interpretazione neognostica del marxismo, introdotta soprattutto dal filosofo della politica Voegelin, e ripresa da Pellicani, che ne ha parlato in questo corso. La comparsa di un nuovo gnosticismo a conclusione della filosofia classica tedesca segna la riapertura nell'Ottocento – e dall'Ottocento a oggi – del conflitto fra la religiosità cristiana e una religiosità di tipo gnostico. Bisogna andare prudenti in questa interpretazione gnostica del marxismo, perché si tratta di un nuovo gnosticismo, irriducibile all'antico. Però è un fatto che nei testi gnostici troviamo l'idea di due mondi, ognuno dei quali ha il suo Dio, e quella che il vero Dio è il Dio del mondo nuovo, di un mondo di là da venire, del tutto contrario al mondo presente in cui l'uomo vive come straniero. Il futuro o l'avvenire dei rivoluzionari sembra la traduzione moderna del vero Dio degli gnostici, e qui l'accento deve essere portato sull'aggettivo «moderno», così da poter parlare a buona ragione, nei riguardi del pensiero rivoluzionario, di gnosi postcristiana; vale a dire di una gnosi rinnovata dopo l'affermazione cristiana della trascendenza dell'uomo dalla natura, e passata quindi da una visione cosmologica,

quale era propria della gnosi antica, a una antropologica.

Il discorso dovrebbe qui naturalmente venire allargato, si dovrebbero portare altre prove; si potrebbe illustrare come, nel suo tentativo di risolvere il cristianesimo in filosofia, Hegel avesse incontrato la gnosi, e come del resto su ciò si fosse già posto l'accento nei primi decenni dell'Ottocento. Ma, guardando al mondo religioso di oggi, appare abbastanza chiaro che l'occasione storica del sorgere delle teologie che usano in senso positivo il termine «secolarizzazione» è sempre da ricercare in un giudizio sulla storia contemporanea generalmente favorevole alla rivoluzione marxista, o all'idea del processo irreversibile per cui, nel corso dei secoli moderni, si è affermata la mondanità del mondo, come dice per esempio il teologo Metz, uno dei principali teologi di questa corrente. Per questa ricerca di compromesso con la modernità intesa come processo irreversibile, basterebbe considerare quelle delle sue tesi che sono venute a far parte del patrimonio comune di cultura.

Le forme della teologia della secolarizzazione, tutte fondate su una pretesa ma falsa distinzione tra secolarizzazione e secolarismo, oscillano fra la risoluzione più o meno dissimulata della religione nel pensiero rivoluzionario e una distinzione, che in realtà è separazione, tra il temporale e il religioso, che riduce la grazia a un'aggiunta che non si riesce a capire come poi possa inserirsi nella nostra vita; e, di fatto, ormai queste teologie della secolarizzazione hanno compiuto il loro cammino e sono, direi, in una crisi decisiva. Ma ora, se per un verso si può dire che il marxismo – e qui concordo con Lukács, Bloch e Gramsci – si presenti come il punto più alto della modernità quando questa sia intesa nel senso di rifiuto totale della dipendenza, e che in questo senso debba anche venire intesa la sostituzione del materialismo all'immanentismo che in qualche modo è sempre teologico (*deus manet in nobis*), tuttavia esso rappresenta pure la crisi della modernità, crisi non superabile, perché il marxismo va soggetto a decomposizione, ma non è passibile di inveramento. Il marxismo si presenta, infatti, come la maggiore sintesi di opposti che mai si sia data nella storia del pensiero, del massimo dell'utopia e del massimo del realismo politico, dell'estremo materialismo e insieme del pensiero dialettico, liberato dalle remore che portavano al sistema chiuso. Questa duplice sintesi di opposti è necessaria per la rivoluzione totale che esso vuol promuovere; e infatti non a caso, a differenza degli altri utopisti, Marx non indugia sulla descrizione della società futura, e si limita generalmente a indicarne i caratteri per via negativa, ciò perché la sua società futura è pensata come talmente altra rispetto all'esistente, che cercare di descriverne i caratteri sarebbe cadere nella fantasticherie. Dunque si deve parlare, nei suoi riguardi, di un utopismo assoluto che si dissocia dall'utopismo consueto che egli del resto critica, perché questo utopismo consueto è un falso utopismo in quanto pensa a una realtà presente liberata dalle contraddizioni; invece il suo è un utopismo portato all'estremo, secondo il quale la realtà nuova deve generarsi in conseguenza dello scoppio delle contraddizioni (e qui appare chiarissimo l'inscindibile rapporto con Hegel). Ma, al tempo stesso, viene portato all'estremo il momento del realismo politico, perché la rivoluzione totale, proprio perché totale, non può avvenire in nome di valori universali già presenti in quella realtà che si deve evertere, quindi degli ideali di libertà e di giustizia, ma per il movimento stesso della realtà; il materialismo di Marx è appunto negazione di valori etici universali in nome di questa rivoluzione totale. Quindi, inglobamento dei valori nell'unico valore della rivoluzione, inglobamento che non può non portare alla totale dissoluzione dell'etica nella politica.

E possiamo a questo punto intendere il senso profondo di una frase pronunciata da Lenin nel corso della rivoluzione di ottobre, e che a prima vista può sembrare quasi uno slogan propagandistico, enunciato in un momento di particolare tensione. Dice Lenin: «Morale è ciò che serve per il successo della rivoluzione proletaria». In realtà in questa frase abbiamo l'espressione esatta dell'inclusione

dell'etica nella politica; del resto è facile trovare degli antecedenti di essa nei giudizi di Marx e anche di Engels rispetto all'etica, e dei susseguenti nelle affermazioni dei teorici del marxismo-leninismo. Ora, la storia della realizzazione del marxismo mostra come i due momenti, quello utopistico e quello realistico-politico, si scindano a favore del secondo, portato all'estremo come totale inclusione dell'etica nella politica: quando si parla, per esempio, di totalitarismo, si vuole in fondo designare proprio questo fenomeno, questa scissione tra il momento utopistico e il momento realistico-politico con la vittoria del secondo.

Giacché con le teorie marxiste si attua un superamento della filosofia nella politica, in quanto il marxismo, nella sua contrapposizione a Hegel, è una filosofia *ante factum*, volta alla realizzazione di una totalità, anziché una filosofia *post factum*, come consapevolezza di una realtà già realizzata: la nuova idea marxiana dell'uomo ha soltanto nella realizzazione storica la misura della sua validità, e potrà essere realizzata solo attraverso la rivoluzione totale come passaggio da uno stato del mondo a uno stato contrario. Su questo punto, particolarmente interessante appare la seconda delle tesi su Feuerbach, proprio in relazione al fatto che la filosofia *ante factum* può essere solo verificata sperimentalmente, in base alla sua realizzazione.

Allora, mettendoci da questo punto di vista, possiamo porci questa domanda: si può trattare della filosofia e dell'economia di Marx come se la rivoluzione russa non ci fosse stata? Molti hanno l'aria di ritenere che le cose stanno così, e perciò pensano a un eurocomunismo, a un marxismo non ancora realizzato, nella persuasione che una cosa è il modello, un'altra la sua riproduzione nella realtà empirica. Tuttavia ciò non è affatto valido nei riguardi del marxismo: infatti, in conseguenza della sua negazione di verità assolute, Marx deve porre il criterio di verità della sua filosofia nella verifica sperimentale, nel risultato storico a cui ha dato luogo. Ci si può domandare se questa verifica ci sia stata; c'è effettivamente un'interpretazione trotzkista, secondo la quale la rivoluzione, iniziata bene con Lenin nel 1917 e negli anni successivi, in seguito sarebbe stata tradita da Stalin; e c'è un'altra interpretazione, periodicamente riaffiorante, che intende dissociare marxismo e leninismo: secondo tale tesi, le radici della cultura e dell'opera pratica di Lenin dovrebbero essere cercate nel populismo rivoluzionario russo, dall'incontro con il quale il marxismo sarebbe uscito completamente trasformato. In Italia questa tesi è stata svolta in un libro pregevole di Enzo Bettiza, in cui Lenin è rappresentato come non marxista, in quanto si dovrebbe parlare per lui appunto di un marxismo trasformato al contatto col populismo sovietico. Per altri ancora, ad esempio per Franz Borkenau, Lenin avrebbe introdotto nel marxismo, sin dall'operetta *Che fare?* del 1903, la teoria delle élites, che sarebbe contraddittoria con esso; il suo volontarismo e soggettivismo contrasterebbe con quel rispetto delle leggi della storia, che sarebbe necessario perché si possa parlare di una rivoluzione marxista. Per tutte queste interpretazioni, il marxismo diventa una specie di fantasma che non si sa quando mai avrà occasione di provarsi con la storia, oppure addirittura un'utopia ottocentesca che il più maturo pensiero occidentale avrebbe definitivamente liquidato. Ora io devo dire di dissentire completamente con questi punti di vista; il marxismo non poteva a mio giudizio realizzarsi che nel preciso modo in cui si è realizzato, così che la verifica c'è stata in quanto alla potenza, e insieme c'è stata la smentita in quanto al risultato. La vecchia tesi di Lukács, che vedeva Lenin come il maggiore pensatore del movimento rivoluzionario dopo Marx, o come colui che aveva ristabilito la dottrina di Marx nella sua pienezza, mi pare ancor oggi pienamente persuasiva, anche se, naturalmente, la valutazione che io do di tale dottrina diverge completamente da quella lukácsiana.

Consideriamo la tesi celebre del volumetto *Che fare?*, tesi che è all'origine del partito comunista e che suscitò allora grande scandalo negli ambienti socialisti: la coscienza politica di classe può essere portata all'operaio solo dall'esterno, perché con le sue sole forze la classe operaia è in grado di elaborare soltanto una

coscienza tradunionista e, d'altro canto, dal punto di vista della posizione sociale, i fondatori del socialismo scientifico contemporaneo erano degli intellettuali borghesi; insomma, secondo il giudizio di Lenin, la coscienza degli appartenenti alla classe proletaria sarebbe inquinata dalla cultura di quegli intellettuali che sono diventati i cani da guardia della borghesia, e può ritrovare la sua purezza solo in seguito all'azione di intellettuali di altra specie. È facile mostrare come questo giudizio non faccia che ricalcare un passo già contenuto nel *Manifesto* di Marx. Indubbiamente può apparire singolare l'idea che la classe che ha avuto nella storia il compito di attuare la redenzione universale non possa portare a termine tale missione se non proprio sotto la direzione di una cultura che le viene dall'esterno e per giunta da intellettuali che appartengono alla classe che essa deve evertere. Veramente mi pare che nella storia del marxismo non sia mai stata data una risposta esauriente al problema delle eccezioni per cui alcuni borghesi possono sottrarsi alla falsa coscienza di cui sono prigionieri in ragione della loro classe. Tuttavia, è innegabile quel che Lenin sosteneva, cioè che la filosofia vera è immanente al proletariato solo in forma virtuale e confusa, non fosse altro perché esso non può non subire l'inquinamento che il pensiero borghese ed egemone della cultura gli trasmette. Perché questa filosofia possa passare all'atto, occorre l'azione di intellettuali che non siano però intellettuali comuni, perché lo sguardo degli intellettuali comuni non va oltre l'orizzonte della borghesia, ma intellettuali in possesso di una conoscenza superiore, che li renda capaci di intendere il processo della storia nella sua totalità. Qui compare l'immagine dei nuovi gnostici: nuovi gnostici che, nei tempi moderni, hanno assunto, in relazione al passaggio dal cosmologico all'antropologico, la fisionomia dei rivoluzionari di professione. Lenin in questo caso non fa altro che sviluppare il pensiero di Marx, e l'alternativa che egli pone è esatta: o la rivoluzione, resa possibile soltanto da una coscienza di classe attribuita al proletariato dall'esterno, o un riformismo che rinuncia definitivamente alla rivoluzione. Anche se, a questo punto, alla priorità della causalità materiale succede quella della causalità ideale; proprio in ciò sta, a mio giudizio, la legittimazione piena di quell'interpretazione della storia contemporanea che viene detta, per esempio da De Felice, transpolitica, cioè l'interpretazione che attribuisce un posto essenziale al momento filosofico.

Ora, la tesi leninista si apre la via verso quel che vien detto socialismo reale attraverso una serie di anelli così saldamente legati, che rompere la catena è impossibile; tali anelli appaiono di frequente nelle analisi della pubblicistica ordinaria ma di rado vengono collegati col momento filosofico iniziale. Così, al di fuori di questa connessione, sembra una verità banale l'affermazione in base alla quale alla dittatura del proletariato si è sostituita la dittatura del partito sul proletariato; un'altra verità banale, ripetuta mille volte dalla pubblicistica ordinaria, è quella del costituirsi, sulla base del partito, di una classe tecnoburocratica dai caratteri particolari, la famosa nuova classe, tesi che acquisisce il suo pieno valore soltanto se la riferiamo al processo che si è descritto. Così è anche vera la tesi dell'incontro del marxismo col populismo russo, e non è in contraddizione con ciò riconoscere che Lenin è stato il più coerente interprete di Marx e che la rivoluzione non poteva riuscire che incontrandosi con la tradizione populistica russa. L'intervento nella prima guerra mondiale, a cui non si poteva in alcun modo assegnare un carattere religioso, almeno da parte di quella che allora veniva detta l'Intesa, rappresentò per lo zarismo un giudizio di condanna a morte che pronunciava su se stesso: infatti, con ciò, esso liquidò il sostegno essenziale di quel regime politico che poggiava sulla fede popolare nel primato russo per un'opera di redenzione del mondo. In seguito la tesi originariamente religiosa del primato russo per la redenzione del mondo, abbandonata dallo zarismo, viene fatta propria dal comunismo rivoluzionario. Il tema del primato russo nella causa rivoluzionaria stabilisce poi la connessione che c'è fra Stalin e Lenin: Stalin, infatti, ebbe il merito di operare la fondamentale giuntura fra tradizione russa e

marxismo, che permise al marxismo stesso di sopravvivere nel tempo.

Brevissimamente mi fermerò su di un altro punto d'importanza capitale: la frattura fra i due momenti filosofici entrambi necessari per la rivoluzione totale, il materialismo e la dialettica. Questa frattura mostra che la decomposizione del marxismo non è stata oltrepassata e che essa coincide con la crisi della modernità. Consideriamo, infatti, in che cosa consiste la contraddizione del materialismo dialettico, sostanzialmente già intuita nel libro che Gentile nel 1899 dedicava alla filosofia di Marx e che, se lo traduciamo in termini un po' più moderni e se lasciamo da parte le deficienze filologiche, è forse ancora uno dei libri più profondi sul pensiero filosofico di Marx. Se si porta allo sviluppo estremo il momento dialettico, dopo aver accolto la critica che Marx aveva opposto a Hegel e andando oltre questa critica, si deve congedare il momento materialistico; se all'opposto si porta alle conseguenze estreme il momento materialistico, si deve congedare il momento dialettico. Ora, gran parte della filosofia contemporanea, o almeno quella che ha più inciso sulla politica e sul costume, si muove in questo orizzonte: si pensi per esempio alla filosofia di Gentile, che può essere vista anche – dico anche perché essa è suscettibile naturalmente di altre definizioni che però non contraddicono quest'interpretazione – come lo sviluppo rigoroso del momento dialettico del marxismo, in quella tendenza che il marxismo mostra attraverso la riforma della dialettica ad andare oltre Hegel e a esprimersi come filosofia della prassi. Si pensi, per altro verso, al materialismo presente nelle scienze umane e alle tante forme occidentali del materialismo contemporaneo. Non direi certo che tutte le filosofie di oggi rientrino in questa schematizzazione o in questa crisi senza soluzioni, ma penso che, per uscirne davvero, esse debbano operare la critica delle idee di modernità e di secolarizzazione, al cui rapporto ho brevemente accennato.

Vorrei da ultimo fare brevemente cenno all'asserzione secondo cui la rivoluzione marxista, pur smentendosi, è stata però in un certo modo mondiale, e non soltanto nel senso che abbia conquistato più di un terzo del mondo, perché è ben vero che gli stati dell'Occidente non sono comunisti, ma non si può dire che i loro popoli non abbiano sentito il contraccolpo del marxismo nella cultura e nel costume. Il marxismo non alimenta oggi più una fede rivoluzionaria nei comunisti stessi, ma le negazioni filosofiche che esso ha pronunciato sono entrate nei giudizi correnti. Si prescinda pure dalla diffusione di parole come ad esempio alienazione, che, per altro, designa un fenomeno reale ma diverso nella sua forma attuale da quella descritta dal marxismo, o di altre espressioni che, se anche non coniate dal marxismo, rientrano nella sua scia e sono diventate popolari con il successo che il marxismo ha avuto negli anni dopo la seconda guerra mondiale, come demitizzazione, scuola del sospetto, tecnica della diffidenza; pensiamo invece al termine nichilismo oggi d'uso per significare la caduta nel mondo occidentale dei valori finora considerati come supremi. Occorre dire che Marx non aveva affatto previsto il sorgere di tale atteggiamento: la scomparsa della religione avrebbe dovuto infatti coincidere per lui con la riappropriazione di quei poteri di cui l'uomo si era alienato nel corso della storia per proiettarli in Dio. La cultura marxista è stata invece nell'Occidente, per quel che riguarda la sua ripresa dopo la seconda guerra mondiale, produttrice di nichilismo; il nichilismo della società occidentale non può essere spiegato senza riferirsi a questo contraccolpo del marxismo. Non è stata forse soltanto la cultura marxista a promuoverlo, ma la funzione che essa ha avuto in questo fenomeno è stata primaria ed è stata determinante.

In definitiva la secolarizzazione che ha assunto la forma di nichilismo coincide, dunque, con la crisi dell'idea della modernità, conseguente al fatto che la realtà non corrisponde più al significato assiologico che l'accompagna. Tale crisi trova espressione nella decomposizione del marxismo che avviene senza possibilità di inveramento in una forma superiore, impossibilità attestata così dalle filosofie laicistiche come dalle teologie modernistiche, che, illudendosi appunto di

raggiungere un punto di vista più elevato, restano tuttavia all'interno di questa decomposizione.

2.2 La «non-filosofia» di Marx

La domanda che dobbiamo ora proporci è se *tutto il marxismo* non si costituisca nel passaggio da un concetto di filosofia come *comprensione* a un concetto di filosofia come *rivoluzione* (o nel superamento del tipo del filosofo nel tipo del rivoluzionario; nel passaggio dalla filosofia a una non-filosofia che però non è semplice attività pratica distinta dall'attività teoretica, ma sorge e si esplica come superamento della filosofia). Fissata così la posizione di Marx, la sua distinzione da Engels può venire precisata in termini più rigorosi: quella di Engels, come il successivo materialismo dialettico, è piuttosto una «filosofia della rivoluzione», una giustificazione della rivoluzione attraverso il rovesciamento della dialettica: ossia è ancora un rovesciamento *nella* filosofia (e si veda il modo con cui Engels prospetta il rapporto tra Marx e Feuerbach; in Feuerbach manca la dialettica; ma il rapporto effettivo è più complesso) e non un rovesciamento *della* filosofia. Per intendere questo punto e cioè il motivo strettamente filosofico e non semplicemente morale del suo passaggio alla politica, gioverà schematizzare brevemente, facendo inizialmente astrazione dalla tendenza pratica, i momenti essenziali del suo pensiero filosofico a partire dai termini del suo rapporto con Hegel.¹

1. Il giudizio di Engels secondo cui Marx sarebbe partito dalla contraddizione tra il metodo rivoluzionario e il sistema conservatore di Hegel è sostanzialmente esatto, ma importa precisarlo. Marx si accorda con Hegel nell'assunto fondamentale del suo pensiero, «la riconciliazione con la realtà», nel suo significato teoretico come in quello storico-culturale (superamento del romanticismo), ma si domanda se non sia contraddittorio intendere tale riconciliazione nella forma della «comprensione». Nel suo significato teoretico l'assunto hegeliano è il risultato della critica di ogni teologizzazione del finito (onde la sua critica dell'infinito separato, reso finito nella sua opposizione al finito; critica che è la condizione del passaggio alla riconciliazione con la realtà, dell'assumere l'hegelismo aspetto di filosofia mondana). Ma, ora, quale la ragione dell'aspetto di totalità conclusa della filosofia hegeliana, della «conclusione della filosofia» – o della sua teologizzazione come filosofia – con le sue conseguenze sino al conservatorismo della *Filosofia del Diritto*? Per Marx la conclusione hegeliana della filosofia e della storia è conseguenza del permanere in Hegel della figura dell'idealismo – ossia della riconciliazione cercata nell'*umanizzazione del divino* con la conseguente figura dell'uomo «autocoscienza» – o della conservazione, implicita nel superamento dialettico della religione nella filosofia, del «cristianesimo moderno». Con lo «Spirito» si introduce necessariamente l'*in te ipsum redi* con le sue conseguenze: l'ascetica della conoscenza, ossia il soggetto finito per «comprendere» deve «elevarsi» a una tale universalità che gli diventi indifferente la sua esistenza o meno nella realtà finita, e in virtù di questa ascesi l'immanenza del razionale nel reale diventa la teologizzazione della realtà storica, si arriva al senso della riconciliazione con la realtà sancito nella celebre prefazione alla *Filosofia del Diritto*. Cioè, il risultato della filosofia di Hegel contraddice il suo punto di partenza; si era raggiunta l'immanenza sulla base della critica della teologizzazione del finito; mercé lo Spirito e il «Dio immanente» l'immanenza diventa teologizzazione di una realtà empirica.

[...]

2. La riconciliazione con la realtà cercata nella comprensione importa che io per elevarmi all'universale dimentichi me stesso. Ma allora la verità che si ottiene è

una verità che viene dopo un *si deve*: che perciò non è l'espressione della realtà, ma una sua immagine secondaria. Realtà e pensiero cadono in due totalità opposte, l'esistenza reale non è l'esistenza pensata. L'idealismo col farsi assoluto conclude nella «mistificazione» della realtà, nella rottura di pensiero e di esistenza; nella riduzione necessaria del filosofo al «professore» nel significato che questo tipo, affatto irriducibile a quelli del sofista o dello scolastico o del pedante, ebbe nella polemica della dissoluzione dell'hegelismo: – professore è «colui che pensa in categorie altre dalle categorie in cui vive»; qui è da cercare l'origine della tesi dell'ideologia come sovrastruttura. Si può facilmente mostrare il carattere esistenzialista della critica marxista di Hegel.³ Ma mentre i filosofi dell'esistenza si fermano alla dissociazione di ragione e di esistenza e oppongono alla comunità il singolo, il privato, l'unico, il pensatore isolato, per Marx la constatazione del fallimento di Hegel è il punto di partenza per un nuovo tentativo di riconciliazione con la realtà.

Mi sembra questo il punto a partire dal quale si può discutere il rapporto tra Marx e l'esistenzialismo. Problema oggi assai discusso e variamente risolto, osservando alcuni come la posizione di Marx non si possa intendere né dal punto di vista dell'idealismo, né da quello del naturalismo, nella tendenza di presentarlo come la migliore forma ottocentesca dell'esistenzialismo di sinistra, ecc.; e opponendo altri che dal punto di vista marxista l'esistenzialismo deve essere giudicato come borghesismo giunto alla confessione della sua essenza, come confessione dell'individuo rescisso dalla comunità. Questa divergenza di punti di vista si intende perché effettivamente il rapporto Marx-esistenzialismo è insieme rapporto di assoluta vicinanza e di radicale opposizione. Dal punto di vista marxista l'esistenzialismo non è che il necessario processo di esplicazione del fallimento della riconciliazione con la realtà hegeliana: che deve portare alla dichiarazione dell'irrealtà del razionale e proseguire il processo di teologizzazione dell'empirico sino alla teologizzazione dell'esperienza del singolo. È insomma la fedeltà all'assunto hegeliano ciò che oppone marxismo ed esistenzialismo: si potrebbe dire che il marxismo è ciò che l'hegelismo deve diventare per mettersi in grado di superare la critica esistenzialista. D'altra parte è anche vero che la tendenza a riassorbire la filosofia di Marx nell'esistenzialismo sorge necessariamente se non si intende il suo passaggio dalla filosofia alla non-filosofia, il superamento della filosofia; o, ed è lo stesso, la critica marxista dell'uomo eterno, o anche se si intenda questa critica come un'interpretazione dell'uomo anziché come critica della possibilità della filosofia come interpretazione. Perché in questo caso lo schema a cui si può ricondurre ogni possibile interpretazione esistenzialista di Marx si presenta come il meno inadeguato a esprimere il suo pensiero: Marx critica la riconciliazione tra il mondo e l'uomo nel pensiero per sostituirvi la riconciliazione nel lavoro – d'altra parte il suo uomo non è l'uomo-oggetto del naturalismo – dunque quel che Marx vuol dire con la sua critica dell'idealismo è che non si deve sostituire la coscienza all'uomo perché la coscienza è sempre coscienza di un uomo esistente (o che occorre partire dal *Dasein*, dall'essere nel mondo, ecc.).

3. Il tentativo marxista di riaffermare l'unità del razionale e del reale non può quindi prendere altra via che quella della radicale *ateologizzazione della ragione*. Di conseguenza: non più l'uomo misurato dalla ragione, dalla presenza dell'universale, del valore, dell'idea di Dio, ecc. con le categorie gnoseologiche ed etiche dipendenti (interiorità, e la sua traduzione pratica nella categoria del «privato»), ma *l'uomo misura della ragione*. E in rapporto alla critica dell'interiorità, anche la caduta dell'antecedenza dell'essenza uomo all'uomo esistente.⁴ Qui tutta la differenza tra la posizione di Marx e quella di Feuerbach. Differenza che si può forse adeguatamente esprimere in questa formula complessiva: il rovesciamento dell'hegelismo in Feuerbach resta un rovesciamento nella filosofia per il fatto che

Feuerbach conserva l'essenza uomo e non arriva all'«uomo sociale»; per Marx il rovesciamento di Hegel non può essere completo se non si va oltre la filosofia, nel senso che vedremo. Perciò non è possibile presentare il pensiero di Marx come uno svolgimento di ciò che in Feuerbach era implicito. Le *Glosse* non rappresentano uno sviluppo, ma un successivo raffronto tra due posizioni autonome, se anche, da un punto di vista strettamente storico, la lettura di Feuerbach abbia rappresentato per Marx una suggestione decisiva. E da ciò pure tutte le altre differenze tra i due pensatori: il senso anzitutto differente del loro ateismo, che per Marx significa scomparsa del problema di Dio (onde si potrebbe anche dire che, rigorosamente parlando, scompare per lui la stessa figura dell'ateismo), mentre per Feuerbach si tratta di trasferire nell'umanità l'oggetto dell'amore religioso.

Se l'uomo pensa non in quanto partecipa a una ragione, o comunque a un'essenza universale, ma in quanto uomo di una determinata situazione storica, sorge la figura dell'«uomo sociale» nel senso specificamente marxista di questo termine. E con la caduta dell'idea di partecipazione il pensiero perde ogni carattere rivelativo per diventare attività trasformatrice del reale: «nella prassi soltanto l'uomo può provare la verità, cioè la realtà e potenza, l'oggettività del proprio pensiero» (2^a glossa a Feuerbach). E si vede pure come la tesi del rovesciamento della prassi significhi il radicale capovolgimento dell'ideologia platonico-agostiniana: non reagisco al mondo per l'idea presente in me, ma le mie idee sono l'articolarsi del mio senso di reazione al mondo.

Da ciò: a) il senso specificamente marxista dell'uomolavoro; b) il sorgere del comunismo dalla critica della categoria del privato, anzitutto nel suo senso metafisico; c) il sorgere dalla critica di questa stessa categoria dell'anticristianesimo marxista. Si vede quindi come anticristianesimo e comunismo per Marx facciano uno. Come non si possa quindi dire che Marx è comunista e *anche* anticristiano; e come invece, per l'origine filosofica del suo comunismo, sia più giusto dire che Marx è comunista *perché* anticristiano.⁵

Si intende quindi l'origine della critica dell'alienazione umana, e come in essa non sia implicito alcun richiamo giusnaturalistico; e si vede anche come procedendo per questa via si potrebbe facilmente risolvere quel problema della forma scientifica del *Capitale* che affannò tanto i commentatori revisionisti. Il regime della proprietà privata è la conseguenza sociale della distinzione e priorità di cultura e interiorità a lavoro.⁶ Quindi se marxisticamente l'uomo non soltanto lavora ma è lavoro, si intende come il regime della proprietà privata debba essere considerato regime di asservimento.

4. Se il pensiero è pensiero dell'uomo sociale, l'uomo pensa in quanto è in rapporto con altri esseri, in quanto *corpo*. Se poi il pensiero è *praxis*, cioè attività sensitiva umana, è pensiero espressivo e non rivelativo, e non è nulla oltre la sua manifestazione sensibile; dunque materialismo integrale che coincide con «umanismo reale», perché non si tratta in nessun modo di fare del pensiero l'epifenomeno della natura.

Il materialismo volgare non è che la traduzione decaduta di questo materialismo sul piano della comprensione. Questo il senso della prima glossa: «Il difetto capitale di tutto il materialismo passato è che il termine del pensiero, la realtà, il sensibile, è stato concepito sotto la forma di oggetto o di intuizione; e non già come attività sensitiva umana, come *praxis*, non soggettivamente. Quindi è avvenuto che il lato dell'attività fu sviluppato dall'idealismo in opposizione al materialismo, ma solo in astratto, perché naturalmente l'idealismo non sa nulla dell'attività reale e sensitiva come tale». Dal che si vede quanto sia errata l'interpretazione per cui l'opposizione di materialismo e di idealismo nelle *Glosse* si ridurrebbe all'opposizione di filosofia dell'azione e razionalismo astratto: il vero pensiero di Marx è invece che il materialismo per essere coerente deve rinunciare a presentarsi come una filosofia della comprensione e intendere il pensiero non già

come rivelazione, ma come attività trasformatrice della realtà; e che reciprocamente soltanto il materialismo riesca a una filosofia che sia azione, non potendo l'idealismo trattare dell'azione che in astratto (concludendo, insomma, a un'azione pensata che non è un'azione reale).

E, accennando a un problema che meriterebbe ampio svolgimento: si vede pure quanto sia inesatto parlare di una primitività o rozzezza o ingenuità del realismo marxista o accusare Marx di non aver capito che la materia è l'idea della materia e simili. Il realismo marxista non sorge affatto da un «non aver fatto i conti con la gnoseologia» o dal «non aver capito la lezione di Berkeley», ecc.; sorge, invece, come conseguenza di quell'ateologizzazione del razionale di cui già si è almeno accennata, anche se la natura di questo lavoro non ha permesso di andare molto a fondo, la motivazione filosofica; e implica la posizione della questione se il dubbio idealista non contenga già una metafisica implicita, se, insomma, condizione della possibilità del dubbio non sia la già previamente ammessa idea di una coscienza assoluta. Il realismo marxista, cioè, non si presenta come la posizione naturalistica ingenua precedente la critica gnoseologica, ma come un superamento dello gnoseologismo.

Questa descrizione schematica del processo di pensiero di Marx ci mette ora in grado di intendere quel punto centrale su cui vogliamo particolarmente portare l'attenzione: il superamento marxista della filosofia che deve essere insieme la sua realizzazione. La filosofia non si esprimerà più nella forma di libro o di sistema (comprensione, autocoscienza, ecc. di una totalità realizzata) ma nella *realizzazione di una totalità*.⁷ Nella costruzione di una società senza classi in cui l'universalità del pensiero sarà il risultato della soppressione delle classi. Al totalismo del sistematico si sostituisce il totalismo del rivoluzionario.

Di qui, importantissima conseguenza: domandiamoci che significato assuma «critica filosofica» nel rovesciamento marxista dell'uomo platonico-cristiano. Evidentemente non potrà voler dire «invitare a rientrare in se stessi», ai dubbi metodici, all'*epoché*, ecc. Neppure, alla maniera della filosofia accademica, «superare dialetticamente» (intendendo per dialettica «movimento del pensiero retto dal principio di contraddizione»). Perché, quale la critica marxista di questa filosofia (dei problemi eterni, dei sacerdoti dell'eterno, ecc.)? In certe condizioni storiche si formano delle idee e queste idee si esprimono in parole; su queste parole, astratte dal processo storico in rapporto a cui hanno senso, lavora la filosofia accademica cercando di giungere a una visione della realtà «libera da ogni contraddizione»; e mettendo capo a una «religione filosofica» che non può muoversi se non in un'atmosfera accademica (impotenza glorificata nell'«isolamento del filosofo rispetto al volgo»), contro cui già Feuerbach aveva rivalutato la positività della religione popolare. Neppure vorrà dire mostrare l'insufficienza di una filosofia a pensare i problemi particolari dell'esperienza storica: perché così si resta ancora sul piano di una filosofia della comprensione, di uno storicismo giustificante.

Critica filosofica vorrà dire per il marxismo mostrare che quello che dalle varie filosofie viene presentato come uomo eterno è invece sempre l'uomo di una determinata forma di società. E come si potrà mostrarlo? Se le idee sono sempre idee di un uomo in una determinata situazione storica, criticare vorrà dire mutare la situazione storica (si consideri il rovesciamento marxista della posizione di Feuerbach in rapporto alla religione). La critica filosofica coincide perciò con la rivoluzione. È questo il senso del nesso marxista di teoria e pratica.

Si può quindi dire, in senso rigoroso, che il marxismo è l'*assunzione della politica a linguaggio della filosofia*. O che nella prospettiva di pensiero di Marx il partito è l'equivalente filosofico del sistema. Da ciò un rapporto affatto nuovo di filosofia e di prassi politica. La politica non interviene dopo la filosofia nel senso che si proponga il problema dell'incarnazione pratica di un modello dedotto a sua volta da una concezione del mondo. E neanche la fondazione filosofica è il prodotto di

una riflessione concomitante o ulteriore (nel senso che la volizione di una determinata politica e la ricerca filosofica del suo fondamento facciano due) e soggettiva che impegna soltanto il filosofo che la pronuncia (al modo, insomma, che per Croce la religione della libertà è la fondazione filosofica del liberalismo). Invece la prassi politica è l'articolazione dello stesso marxismo come «non-filosofia». Per cui la domanda se si possa essere comunisti – si intende, del comunismo leninista; e in Lenin si ha da vedere il primo che abbia realmente capito Marx; e non penso tanto a *Materialismo ed empiriocriticismo*, quanto al Lenin scrittore politico e organizzatore di partito – e pensare filosoficamente in modo diverso da Marx è a rigore priva di senso: perché la filosofia di Marx è la stessa realtà politica del comunismo e non è possibile pensare coerentemente gli elementi della prassi politica del comunismo nel loro rapporto sistematico senza riferimento all'idea marxista dell'uomo (non è possibile dimostrarlo ora, ma la dimostrazione non sarebbe difficile). Di qui quel carattere assolutamente nuovo, e unico nella storia, della politica di Lenin, politica che è insieme filosofia, il primo esempio di una politica *non intuitiva*. Carattere su cui spesso è stata richiamata l'attenzione, anche se generalmente non se ne è inteso appieno il significato (nulla dimostra quanto sia sinora poco familiare la tesi che ho esposto più della difficoltà della cultura occidentale a far proprio il giudizio russo su Lenin come grande politico perché, in senso marxista, grande filosofo; e il frequente ripetersi della caratteristica di un Lenin in cui l'interesse pratico avrebbe di gran lunga superato l'interesse teorico e simili).

[...]

2.3 Il cattolico comunista

Per poter giungere a un giudizio rigoroso, occorre passare sul piano filosofico. Ce ne dà l'occasione l'articolo che Rodano ha scritto per commentare la *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II.⁸ Né vale obiettare che si tratta di un articolo di giornale. Possiamo leggere in questo breve scritto la definizione delle dimensioni della revisione teologica che è inscindibile dal suo progetto politico; l'enciclica fa apparire, per contrasto, quale abisso separi il pensiero del Papa anche dalla forma progressiva che intende apparire, sotto il riguardo teologico, la più moderata. Diceva Proudhon, affermando l'esatto inverso della tesi marxiana, che al fondo della politica si trova sempre la teologia; la sua ombra può ora sentirsi soddisfatta. Per risolvere il problema politico presente occorre una revisione della teologia cattolica che giunga sino ai suoi primordi. Leggiamo infatti. Il modo di procedere dell'enciclica di Giovanni Paolo II, «di là dagli entusiasmi e dalle effusioni del cuore, scopre in misura sempre più grave le carenze della filosofia e dunque quelle teologiche. Alla base dell'integralismo, sempre insorgente, fattosi oggi ingenuamente vistoso e quindi del tutto inopportuno, non vi è forse la non decisa controversia «de auxiliis» fra la «natura» e la «grazia» e non vegliano all'inizio stesso del formidabile tema, ancora nella notte dei secoli, le ombre gigantesche di Pelagio e di Agostino? Papa Wojtyła – è questo suo grande merito – se non ha fornito strumenti per cominciare a risolvere quel problema immane, ha però detto ai cattolici, di fatto, che è venuto il momento di affrontarlo fino in fondo, se non si vuole perirne».

Dunque: papa Giovanni Paolo II ha portato il discorso sul piano antropologico: ponendo al centro l'uomo come «prima e fondamentale via della Chiesa» ha mostrato di intendere come sia su questo terreno che deve essere risolto il destino del cristianesimo. La sua enciclica manifesta però anche quanto gravi ancora sulla Chiesa l'eredità della cattiva teologia; al punto da autorizzare a dire che «la radice ultima e decisiva della posizione integralista non poteva, in realtà, esser meglio

portata in piena luce». Sono parole che non si possono leggere di sfuggita, data l'estrema importanza dell'affermazione che contengono. Con la *Redemptor hominis* è apparso come il principio primo dell'integralismo non sia politico e sociologico, come abitualmente si pensa,⁹ ma metafisico e teologico. Diremo perciò che sta nel disconoscimento della «dimensione autonoma dell'uomo e della sua particolare validità»? La definizione è certamente esatta, tuttavia Rodano pensa di esprimerla in una formula che ne dica ancor meglio la pregnanza: quella per cui l'integralismo consiste nell'identificare «il vero uomo col cristiano; fuori del quale, dunque, non si dà possibilità alcuna di conseguire il fine ultimo e decisivo dell'essere umano, sì che questo, come meramente tale, finisce per rimanere inevitabilmente in difetto». A questo punto sono inevitabili due opposte impressioni. La prima dell'eccezionale novità di quella che davvero si sarebbe tentati di chiamare la «rivoluzione rodaniana», dato che tutte le posizioni cattoliche anteriori a essa non riescono a spezzare il cerchio dell'integralismo. L'enciclica ce ne darebbe una prova perché la centralità accordata all'uomo non ha però scosso la visione integralistica tradizionale. Dall'altra, però, sembra che la novità rodaniana finisca con l'incontrare abitudini culturali già diffuse nella più corrente mentalità borghese. Qual è infatti il più normale giudizio borghese sin dalle origini, se non quello che la religione riguarda la salvezza eterna, mentre l'effettualità storica, in ogni settore, è opera laica? Con le consuete aggiunte sul «teocratismo» e sul «medievalismo», permanenti nell'ordinaria mentalità cattolica come ostacoli a una piena collaborazione. Ora, Rodano non ripete questo giudizio nel configurare, in quello stesso articolo, la salvezza cristiana «quale semplice espressione superiore e coronatrice degli insoliti successi terreni». Nel dir ciò Rodano è certo perfettamente coerente col suo precedente giudizio sulla parentela tra integralismo e modernismo; ma la sua tesi lo porta all'incontro con alleati che sotto l'aspetto religioso non possono entusiasmare. Ma è un'impressione che ora lasceremo da parte, per centrare l'attenzione sulla novità.

Rodano non fa nulla per attenuarla. Nella visione integralistica tradizionale, che Giovanni Paolo II ha fatto propria, al di fuori del riscatto nella salvezza cristiana, le opere dell'uomo non possono essere che l'espressione di una «natura corrotta»; nella sua, il dono del tutto gratuito della grazia ha la funzione di liberare dalla preternaturalistica «arroganza di rapina dell'assoluto» sancendo l'autonomia dell'uomo, e la validità del suo agire, pur nella sua finitezza. O, come egli ha detto altrove, secondo l'autentico pensiero cattolico «il compito umano può esser *solo* quello della costruzione dell'uomo (e di una società necessariamente laica, la quale ne possa assicurare o comunque favorire l'organico sviluppo), così preparando all'insondabile libertà dell'intervento della grazia divina le condizioni più proprie onde possa ripetersi il *dono* – in tal senso il miracolo – della fede cristiana e dei suoi conseguenti valori».¹⁰

Perciò, nel riguardo dell'enciclica, parla di «mistica impennata "verticalista", destinata inevitabilmente a rovesciarsi in un orizzontalismo pesante e dissacratore «poco importa, poi, se di segno progressista o conservatore». Anche in questo breve articolo compare il Rodano custode di una superiore ortodossia, contro integralisti e modernisti. È in ragione di questa certezza che il tono del suo articolo è relativamente moderato; è vero che nell'enciclica la posizione integralistica ha un risalto illimitato, ma d'altra parte vi si pone al centro l'uomo fino a farne il cardine di una nuova cristologia; i due aspetti non potrebbero coesistere, sicché bisogna vederci il segno che i tempi sono maturi per una liberazione dal «millenario e perniciosissimo errore». E millenario lo è certamente: dato che la laicità di Rodano è la sufficienza della natura in se stessa, si può di qui misurare come la sua lontananza dalle definizioni del peccato di sant'Agostino e di san Tommaso¹¹ equivalga a un completo rovesciamento.

Ripresa, dunque, occasionata dalla politica, della controversia sulla natura e sulla grazia, nei termini in cui si era affermata nel Seicento, segnando il punto

d'arresto della Riforma cattolica. La questione del peccato originale, non risolta allora, si ripropone oggi in relazione ai problemi che il marxismo ha portato in primo piano. Si ripropone come fondamentale dopo che si è visto come per Rodano quel male che è lo sfruttamento non sia, come nel marxismo, un momento dialettico necessario in un processo diretto alla liberazione totale, ma invece una brutta realtà che si è introdotta nella storia per una libera scelta dell'uomo, in conseguenza di quel suo cedimento alla tentazione spiritualistica che ha trovato espressione nel pensiero antico. Tornano dunque le «ombre gigantesche di Pelagio e di Agostino», ma nel Seicento l'approfondimento del loro contrasto era stato interrotto dalla temuta accusa di «pelagianismo». Si può ora pensare che il ritrovamento della centralità del problema del peccato porti il teorico più rigoroso dell'accordo tra cristianesimo e comunismo a riaffermare la posizione di Pelagio nella forma di una radicalizzazione estrema a cui il monaco bretone, ancora soggiacente al pensiero greco, non aveva potuto giungere. In questa impressione c'è del vero, e tuttavia deve essere accuratamente vagliata, perché quel che importa è proprio la radicalizzazione estrema; che se è vera nel senso dell'antitesi radicale all'agostinismo, non può però venir configurata come uno sviluppo delle idee di Pelagio.

Rispetto al primo punto non abbiamo che da ricordare, nella più schematica delle forme, l'interpretazione agostiniana del peccato. Obbedienza alla concupiscenza – le tre forme della *libido*: la *libido sentiendi*, la *libido scienti* e la *libido excellendi* – e schiavitù al corpo; la violazione dell'ordine, per cui tutte le azioni umane devono essere ordinate alla gloria di Dio, ha per conseguenza la subordinazione al sensibile. Invece, per Rodano, il peccato è il «disdegno spiritualista» per la «naturalità» o animalità dell'uomo e per i bisogni a essa inerenti, per la soddisfazione dei quali è necessario il lavoro. Non c'è dubbio, si tratta di una versione «democratica» del peccato originale, in contrapposizione alla concezione tradizionale in cui dominerebbe lo spirito «aristocratico».

Ma, vediamo. Ne consegue che, dopo il peccato, la natura dell'uomo resta buona e incorrotta; anche se minacciata da una perpetua tentazione di «dismisura», che storicamente ha sinora prevalso, definibile come il disconoscimento del carattere finito e limitato dell'uomo; così che la «rivoluzione» si presenta necessaria non già per il passaggio a una superumanità, ma per ripristinare la «natura» dell'uomo. Ripristino possibile in ragione di quella libertà che l'uomo mantiene indenne dopo l'originaria caduta.

Sotto questo riguardo possiamo dire che la posizione cattolico-comunista rientra genericamente nell'area pelagiana. Non più che genericamente, però. Per dire la differenza nei termini più brevi, la libertà è per Pelagio un dono eccelso di Dio che permette all'uomo di salvarsi con le sue sole forze, un «privilegio unico» che gli conferisce l'«onore eccezionale di essere nell'universo l'esecutore libero della sua volontà», così da avere la possibilità di meritare con le sue forze la salvezza, perché non grava su di lui la «tara mostruosa di un peccato ancestrale»;¹² ma questa esaltazione del libero arbitrio si trova collocata da Pelagio in un insieme religioso volto al fine ultimo della salvezza, il che conferisce al suo pensiero un carattere individualistico, come sottolineatura della relazione diretta tra l'individuo e Dio. Quel che invece interessa Rodano è l'autonomia del fine naturale, tesi affatto estranea al pensiero originario di Pelagio.

Questa autonomia, come già si è detto, ci riporta alla teologia gesuitica della Controriforma; vale a dire alla teologia che si è formata avendo essenziale avversario la Riforma protestante. C'è una logica rigorosa nel richiamo, che indubbiamente può suscitare sorpresa, del cattolicesimo comunista alla teologia gesuitica controriformista. Della connessione tra la teologia protestante e la filosofia classica tedesca si è parlato molte volte.¹³ L'incontro con la teologia di tipo molinista non è, in Rodano, la traccia di un'educazione originaria, ma la conseguenza inizialmente imprevista e inaspettata dell'intenzione teorica maggiore

di separare il marxismo dall'associazione con la filosofia hegeliana. Ricordiamo rapidamente le tesi dei teologi molinisti, partendo dal motivo centrale, l'opposizione all'idea di quella corruzione totale in cui l'uomo, secondo i riformatori, sarebbe caduto in conseguenza del peccato. Essi parlano di natura e di soprannatura come di due ordini sovrapposti, di cui il primo è completo per se stesso. Quindi, in quanto appartiene all'ordine naturale, l'uomo è composto di anima e di corpo; manca cioè affatto quel disprezzo del corpo che, secondo Rodano, sarebbe all'origine della società signorile e della distinzione in classi; partecipando ai due ordini, ha due specie di fini, di doveri, di virtù. Si deve parlare di uno stato di pura natura, in cui Dio avrebbe potuto creare l'uomo se l'avesse voluto. Di fatto, però, Dio ha voluto aggiungere altri doni gratuiti, chiamandolo a un fine trascendente, la visione intuitiva di Dio. Doni gratuiti che l'uomo ha perduto in conseguenza della caduta, e che possono essergli di nuovo liberamente conferiti, per grazia; sotto questo aspetto dell'autonomia del fine naturale, rimasta nella sostanza intatta perché la conseguenza del peccato è stata soltanto la riduzione allo stato di pura natura, si deve parlare di un rapporto della posizione rodaniana con la teologia molinista certamente più stretto di quello, generico, col pelagianismo.

Ma anche rispetto a questo vincolo bisogna andare cauti. Si è già visto come la critica che Rodano muove alla mentalità platonico-cristiana importi l'abbandono di quella metafisica dell'essere (della partecipazione, per parziale che sia, dello spirito umano al Logos divino), che, per diversi che siano i modi in cui può venire formulato, rappresenta, secondo il pensiero tradizionale, il preambolo della fede, come concezione del reale già presente, in forma spontanea e irriflessa, nel senso comune. Ora, la demolizione di questo ponte tra ragione e fede si trova imposta dalla costruzione del nuovo ponte tra cristianesimo e comunismo. Né, d'altra parte, questa linea può certo giungere a una svalutazione fideistica della ragione, dopo il tanto che ha concesso alla positività dell'attività mondana.

È impossibile dunque liberare il cattolicesimo tradizionale dal contagio della filosofia antica senza aderire a un'antropologia per cui le idee hanno un carattere tecnico e non contemplativo, sono strumento di produzione, di trasformazione del mondo. Senza, quindi, l'accettazione di quel che è il primo momento, filosofico, della rivoluzione marxiana, la sostituzione, come contrapposizione, dell'uomo definito come attività trasformatrice della natura attraverso il lavoro all'uomo definito per la partecipazione al divino.¹⁴ Si vede dunque che cosa sia quel che Rodano implicitamente – quale che possa essere il grado della sua consapevolezza – chiede: la trasposizione del cristianesimo nella concezione dell'*homo faber*, o, almeno, come questa conseguenza non possa essere evitata nella sua prospettiva. Ed ecco che in relazione a questa trasposizione si disegnano le due vie percorse dai progressisti cattolici: per un'antropologia siffatta la fede è destinata a rappresentare una sorta di stimolante vitale, oppure si riduce a un sovrappiù superfluo e innocuo, privo di effettualità storica. Potrà, come caso particolare, continuare a sussistere in coloro che l'avevano prima della conversione al marxismo, ma che molto difficilmente riusciranno a trasmetterla. Si tratterà di una fede religiosa «a esaurimento» che i comunisti potranno ben tollerare.

Degli accostamenti al pensiero pelagiano e al molinista si sono dunque visti i limiti. Esiste tuttavia nella tradizione una disposizione spirituale che corrisponde come goccia d'acqua a quella di Rodano; è stata descritta da un pensatore che oggi è piuttosto dimenticato, ma che ebbe il suo periodo di notorietà nei primi anni del Novecento, il padre oratoriano Luciano Laberthonnière, e che usò al suo riguardo il termine, perfettamente adeguato, di «separatismo». Lo riferì a Cartesio, compiendo un'attribuzione che, se ha il pregio di mettere in luce dei tratti giusti, è tuttavia certamente esagerata.¹⁵ Il caso Rodano dimostra che questa posizione esiste; si direbbe che, completamente distinta dalla «doppia verità» o dalla tiepidezza religiosa della classe borghese, ha finalmente trovato la sua prima e compiuta

incarnazione.

Il parallelo tra la religiosità attribuita da Laberthonnière a Cartesio e quella di Rodano è particolarmente pertinente, perché, secondo Laberthonnière, la filosofia di Cartesio sarebbe stata costruita per legittimare quella sua nuova scienza che ci permetteva, anziché di limitarci a decifrare l'ordine del mondo, e situare l'uomo in questo ordine, di dominarlo per renderci «maîtres et possesseurs de la nature». Ora, simile appare ai cattolici di sinistra l'intento del comunismo, esteso questa volta al mondo umano. Già ho detto che se proprio non è sicuro che siano stati i primi a usare il termine di «galileismo morale» per designare il marxismo – negli anni intorno al 1945 il termine era nell'aria, così che l'attribuzione a singole persone è difficile – è pur certo che abbiano molto contribuito a divulgarlo. Era, del resto, un motivo obbligato; quale altro avvertimento potevano rivolgere, essi che rivestivano l'abito laico, alla Chiesa, se non quello di non ripetere l'errore commesso nel Seicento nei riguardi della nuova scienza? E, d'altra parte, la giustificazione del marxismo non poteva essere riposta in altro che nell'estensione più piena del nuovo spirito scientifico, sino a includere il mondo umano. Dato questo, è facile spiegare perché questa tesi sia il filo rosso che percorre tutte le manifestazioni di questa sinistra cristiana dal documento su *Il comunismo e i cattolici* sino alle più recenti espressioni.

Secondo Laberthonnière, per Cartesio l'uomo aveva una finalità naturale in cui, per così dire, Dio non entrava; e l'attività dell'uomo era libera nella ricerca di questa finalità, proprio perché Dio non c'entrava; nel senso che Dio aveva dato all'uomo il mondo perché lo dominasse, senza che questo dominio fosse orientato a un fine ulteriore. In questa attitudine separatista compare l'accentuazione della trascendenza di Dio, dell'inscindibilità e misteriosità dei suoi disegni, ma questi temi tradizionali sono spogliati da ogni significato mistico, e adottati in realtà a garanzia della piena indipendenza rispetto ai fini terreni.

Perciò da questo separatismo, che Cartesio non avrebbe inventato ma elevato a sistema, nascerebbe poi il malinteso che avrebbe poi circolato in tutta la filosofia moderna e di cui è appunto simbolico il passaggio da Cartesio all'illuminismo: Dio diventa un ostacolo nei riguardi del pensiero e dell'azione orientata verso il progresso della civiltà, di guisa che sotto questo pretesto si cerca di sbarazzarsene o di relegarlo così lontano nell'inconoscibile da non aver più nulla da temerne. Da una parte la gratuità del soprannaturale, dall'altra l'iniziativa puramente umana: questa l'attitudine di Cartesio secondo Laberthonnière; ed è sconcertante che Rodano, che con ogni probabilità non ha mai letto la sua opera, la ritrovi. Questa separazione fa sì che dal punto di vista religioso domini l'aspetto della sottomissione, della passività, della dipendenza, mentre il momento dell'iniziativa è confidato all'azione politica (si potrebbe fare un parallelo: come Cartesio non fu mai tentato dal protestantesimo, così Rodano non è tentato dal modernismo). Visto sotto questo aspetto il separatismo prende la figura di estrinsecismo: «Ma non si vede che egli si sia domandato come e sotto quali specie delle verità religiose possano entrare nel nostro spirito e assumersi un senso». Secondo il pensiero religioso autentico si tratta di un continuo processo di conversione. Per Rodano si tratta invece di arrestare, per chi è già cattolico, un processo di conversione al marxismo,¹⁶ inteso come concezione totale della vita; la critica dell'aspetto gnostico del marxismo condiziona soltanto la possibilità che alle verità di ordine naturale, che non portano per sé alla verità religiosa, se ne aggiungano altre per grazia divina. Si vede di qui come il termine di «compromesso» convenga con precisione piena all'operazione politica che egli ha proposto, nel senso che la nuova idea di rivoluzione porta esattamente alla realtà di un compromesso in cui si elidono così la religione trascendente come la religione immanente dei rivoluzionari. Col dir questo arriviamo anche al punto della definizione esatta della sua situazione storica. Si è parlato a proposito del pensiero di Gramsci di «rivoluzione senza rivoluzione»; ora nel pensiero di Rodano si ha l'esatto punto di arrivo di un

processo di pensiero iniziato dal politico-filosofo sardo e successivamente mediato da Togliatti; curiosamente, perché il compimento di questo processo di estinzione della religione potesse avvenire occorreva il contributo di quel ripensamento cattolico del marxismo che lo spoglia di quella fede rivoluzionaria che porta alla lotta per una frattura radicale.

[...]

Si innesta a questo punto il discorso sulla democrazia, e a quali condizioni può venir assunta a valore; ed è qui anche l'occasione per definire in termini precisi la divergenza tra il pensiero di Rodano e quello di Giovanni Paolo II. Ricordo che quando lessi l'enciclica *Redemptor hominis* mi tornò subito in mente una frase di Kierkegaard sul paradosso cristiano, come se in essa si trovasse contenuta la critica della filosofia moderna¹⁷ e si illuminasse, in ragione di ciò, il rapporto tra questa critica e il pensiero dell'enciclica: «Il genere umano ha la proprietà, perché ogni singolo è fatto *a somiglianza di Dio*, che il singolo è più alto del genere».

La democrazia come valore si può cioè giustificare unicamente a partire dall'affermazione della trascendente dignità dell'uomo che, nel singolo, sorpassa ontologicamente l'intera specie, perché il singolo è *capax Dei* e trascende quell'ordine delle creature finite nel quale la specie umana è inserita. È da questa convinzione che storicamente nasce la rivendicazione di un diritto a non essere coartato nella propria coscienza che sta alla base della genesi del moderno stato di diritto. Non a caso le democrazie moderne nascono proprio sul terreno della libertà religiosa, la prima che sia stata rivendicata. Alla rivendicazione di poter pensare secondo la propria coscienza segue quella di poter vivere secondo la propria coscienza, e di qui scaturisce il riconoscimento della democrazia come valore, o, per essere più precisi, come essenziale strumento perché si realizzi il valore della persona. Premessa della democrazia è dunque il riconoscimento dell'Uomo come realtà trascendente il mero ordine naturale. Quando si rinunzi a questo pensiero e si riassorba l'individuo nella specie, viene allora a mancare qualunque fondamento etico per la democrazia, che si riduce a mera tecnica di esercizio del potere. È mia persuasione, che non è ora l'occasione di illustrare, ma che mi pare confermata dallo stato degli studi sull'argomento, che la definizione adeguata di totalitarismo sia quella di democrazia dissociata dalla concezione dell'uomo di cui prima si è detto; e che la pienezza del totalitarismo sia appunto da ravvisare nella pienezza della società tecnocratica, di cui il nichilismo, di cui tanto oggi si discorre, e che è il vero esito della rivoluzione, non sia che l'altra sua faccia, né sia suscettibile di altra definizione. Il puro efficientismo è per definizione «senza senso»; perciò autorizza una protesta che, essendo anch'essa «senza senso», non riesce a formularsi come progetto, e in realtà protegge il suo avversario, a cui si trova unita nell'assenza di senso.

Si vede dunque di quali proposte di tesi il pensiero di Rodano sia occasione *per contrasto*: nesso tra l'idea di libertà e l'immagine trascendente dell'uomo; comprensione del nesso tra i termini di democrazia e di cristianesimo; attualità del programma culturale di Leone XIII, al quale risale la genesi ideale di questa associazione di termini, che naturalmente poco ha a che fare con il partito che porta oggi questo nome e che, culturalmente, meriterebbe piuttosto di essere chiamato il «partito della sociologia». Infatti, una volta che si sia rinunziato al legame tra teologia e politica, che può essere soltanto assicurato da una qualche forma di filosofia religiosa, si rimane inevitabilmente subordinati alla mentalità sociologista.

A questo problema ci si trova ricondotti proprio da quel rovesciamento delle intenzioni che caratterizza il corso del pensiero di Rodano. Significava originariamente speranza in una rinascita religiosa promossa dalla trasfigurazione della guerra antifascista in una lotta in cui cattolici e comunisti si sarebbero trovati

uniti contro capitalismo e borghesia; il risultato, in quella sorta di resa così del cattolicesimo come del comunismo alla società tecnocratica, in cui la parte peggiore si trova però fatta al cattolicesimo, o alla religione in genere. Molto si è scritto sulle antitesi, sin delle origini, tra lo spirito borghese e la religione, così come sulle trasformazioni di cui la borghesia è capace. Letta oggettivamente, in un senso descrittivo, separato dai giudizi valutativi del suo autore, l'opera di Rodano è il documento dell'accettazione del successo borghese da parte di un pensatore religioso. E a mano a mano che il suo isolamento ideale cresce, egli si trova costretto a sentirsi il centro della storia presente: è il demiurgo che concilia i mondi; è colui che stabilisce le condizioni per il compimento del Risorgimento; si situa al punto finale del pensiero cattolico moderno come «Lamennais dopo Marx»; è il teorico di una politica adeguata al monoteismo religioso; è colui che per primo ha visto l'elemento che connette la stortura teologica, a cui il cristianesimo è stato storicamente soggetto, all'aspetto pseudometafisico del marxismo, è colui che ha elaborato la strategia per la riuscita del comunismo nei «punti più alti», cioè in Occidente, ed è insieme il giudice in ultima istanza dell'ortodossia cattolica; è colui che fa coincidere la separazione del socialismo scientifico dall'utopistico con la possibilità della rinascita cattolica.

Possiamo dunque riassumere la divergenza incolmabile nei seguenti termini: mentre per Rodano la storia contemporanea è una scommessa per o contro la razionalità della storia, affermata dai progressivi e combattuta dai reazionari, per il Papa è una scommessa per o contro Dio, che è in pari tempo una scommessa per o contro l'uomo.

I passi dei suoi discorsi che possono confermare questa tesi sono infiniti. Da che cosa la violenza, ormai generalizzata? Dal rifiuto della consapevolezza di una comune umanità, dipendente in ultima analisi da quella che in ogni uomo è presente «un'immagine visibile di un Dio invisibile». Perciò è dalla religione che si può andare alla politica, e non vice-versa, il che esclude così l'assorbimento della religione nella politica, in qualunque senso, di destra o di sinistra, come il separatismo. Bisogna costruire un argine di valori spirituali perché la politica non abbia un'incontrastata supremazia e per impedire quindi che la dignità dell'uomo sia travolta nelle lotte politiche economiche e sociali. Queste hanno certo una grande importanza, ed è dovere del cristiano e di ogni uomo cercare su questo terreno la giustizia, ma non è lì la profondità più grande, nella quale bisogna scendere per comprendere l'uomo e quindi per andare alla radice della crisi contemporanea.

«Possiamo dire con certezza che non si può cercare l'identità dell'uomo tramite l'aspetto economico della socialità» ha detto Giovanni Paolo II in un discorso del 26 gennaio 1980, aggiungendo che si deve «cercare l'uomo nella cultura»: «la cultura fa l'uomo e l'uomo fa la cultura... Ritrovando l'uomo nella sua cultura e tramite la sua cultura si trova anche la vera comunità umana, la dimensione comunitaria della vita umana». Ma che cosa vuol dire propriamente «cercare l'uomo nella cultura»? E in che cosa consiste questa cultura nella quale l'uomo va cercato? Si può trovare un'importante indicazione al riguardo nei discorsi che il Papa ha pronunciato a Torino [nel 1980]. Parlando nella città in cui è più evidente la stratificazione culturale – dalla vecchia tradizione religiosa al liberalismo risorgimentale al nuovo illuminismo che ha preso inizio con Gobetti al comunismo che ha preso inizio con Gramsci – il Papa ha tracciato una sorta di mappa dei diversi livelli nei quali si articola la cultura. Il livello più profondo è quello dei valori che alimentano la fondamentale visione del mondo secondo la quale il popolo giudica la vita: a questo livello l'immagine cristiana dell'uomo è ancora presente, e forma il substrato positivo su cui si appoggia la vita della città. Al livello della consapevolezza riflessa e degli intellettuali, si incontra invece il progetto di costruire una città senza Dio, o almeno di vivere l'esistenza terrena prescindendo interamente dalla prospettiva religiosa. È all'interno di questa

opzione che si oppongono poi la visione consumistica della società del benessere e quella marxista: «Da una parte vi è tutta l'eredità razionalistica, illuministica, scienziata del cosiddetto "liberalismo" laicista delle nazioni dell'Occidente, che ha portato con sé la negazione radicale del cristianesimo; dall'altra vi è l'ideologia e la pratica del marxismo ateo, giunto, si può dire, alle estreme conseguenze dei suoi postulati materialistici nelle varie denominazioni odierne» (discorso alla Gran Madre di Dio, Torino, il 13 aprile 1980). La loro stessa opposizione sorge sul terreno di una dimenticanza che coinvolge entrambe queste correnti culturali, la dimenticanza dei valori spirituali fondamentali che precedono e devono governare la sfera degli interessi materiali. Per esprimerci con i termini di sant'Agostino, la *scientia* si sottrae al vincolo della sua dipendenza dalla *sapientia*, che sola può indicarle i fini umani ai quali deve appoggiarsi. In tal modo, nel momento in cui pensa di emanciparsi da Dio, l'uomo perde definitivamente se stesso.

«L'ultima ragione» dice ancora Giovanni Paolo II «perché l'uomo viva, rispetti e protegga la vita dell'uomo è in Dio. L'ultimo fondamento del valore e della dignità dell'uomo, del senso della sua vita, è il fatto che egli è immagine e somiglianza di Dio.» E altrove: «Sebbene esistano profonde differenze fra lo stato di innocenza originaria e lo stato di peccaminosità ereditaria nell'uomo, quella "immagine di Dio" costituisce una base di continuità e di unità».

Non ci vuol molto per intendere come queste tesi suonino esattamente opposte a quelle che stanno a fondamento del pensiero di Rodano. All'affermazione del primato della causalità economica – davanti al quale il dibattito culturale viene abbassato al livello di ideologia per richiedere poi, coerentemente, la deideologizzazione della politica – stanno di fronte quella del primato della causalità ideale e la considerazione della moderna storia economica politica e filosofica come effetto di un'originaria presa di posizione per o contro Dio. Alla negazione dell'esistenza di una dottrina sociale cristiana sta di fronte la rivendicazione di un'antropologia cristiana. Alla pretesa, infine, di separare interamente natura da sovrannatura, in modo tale che fra di esse non sia possibile stabilire connessioni, sta di fronte la connessione tra natura e sovrannatura attraverso la tesi della originaria somiglianza che unisce fra loro l'uomo e Dio.

Nel caso di Rodano, si può quindi vedere un aiuto (al modo di un *removens prohibens*, per usare vecchi termini della Scolastica) coerente. Dando una forma esplicita e rigorosa a tesi che nel cattolicesimo italiano sono diffuse per lo più solo al livello di stati d'animo, Rodano ne permette una critica adeguata. Questa, a sua volta, ci auguriamo, può dare un aiuto (come *removens prohibens*) alla comprensione di quel messaggio di Giovanni Paolo II che, così semplice nella sua essenza e così facilmente intuito appunto per questo dal popolo cristiano, incontra un ostacolo quasi insuperabile fra gli intellettuali, proprio a causa di quel pregiudizio di cui si è detto, che trova nell'opera di Rodano la sua compiuta teorizzazione.

CAPITOLO III

IL MOMENTO FASCISTA DELLA SECOLARIZZAZIONE

INTRODUZIONE

Non si può dire che a Del Noce sia mancato il coraggio di proporre ipotesi interpretative del pensiero contemporaneo anche in radicale antitesi con la pubblicistica corrente e con gli intellettuali più ascoltati dal potere culturale dominante. Come si è visto a proposito del marxismo, la nettezza del giudizio critico non è mai venuta meno e non ha mai ceduto ad attenuazioni, nemmeno nel caso di una vicinanza amicale con i suoi interlocutori.

Nel caso dell'interpretazione del fascismo Del Noce esprime un simile coraggio e propone sin dagli anni Sessanta (ma brevi testi dell'immediato dopoguerra documentano già la stessa lucidità) un'interpretazione originale, solidamente argomentata e assolutamente controcorrente. Anche in questo caso, come in quello del marxismo, Del Noce procede da una considerazione attenta del fascismo che ne faccia emergere le specificità culturali, lo renda identificabile e ne faccia perciò comprendere le ascendenze più o meno evidenti.

Quest'opera di studio e di approfondimento dei contenuti del fascismo è già un aspetto rilevante dell'interpretazione, dal momento che, ancora oggi – ma assai più negli anni Sessanta e Settanta – il fascismo è stato rappresentato da una parte come una sorta di barbarie irrazionale e oscura, dall'altra come l'esito della coalizione di tutte le forze conservatrici e reazionarie a difesa di interessi particolari. In questa prospettiva il fascismo viene identificato come un'entità a sé stante e, nel contempo, caratterizzato come male assoluto, mitizzato come un abisso di negatività al di fuori di qualsiasi analisi critica e storica. Da ultimo, trasformato in una sorta di essenza, il fascismo diviene la categoria alla quale ricondurre tutti gli aspetti legati alla tradizione, alla metafisica, al tema dell'autorità ecc., secondo uno schema per cui non si può affermare la tradizione senza essere nel contempo, almeno incoattivamente, fascisti e repressivi.

Al contrario, per Del Noce il fascismo è un momento di quel percorso verso l'ateismo (descritto nei capitoli precedenti) in cui consiste lo sviluppo del razionalismo e che può essere designato più opportunamente come secolarizzazione, per intendere quel tentativo di creare una società nella quale non ci sia più traccia dell'idea di Dio. Il fascismo ha perciò una radice culturale precisa, situabile in quel processo di decomposizione dell'idealismo che ha inizio con il marxismo.

È questo il punto più incandescente dell'analisi di Del Noce: il fascismo si presenta come un tentativo rivoluzionario di origine marxista, nel quale il marxismo viene corretto per essere inverato, cioè per essere effettivamente realizzato. In altre parole, tra marxismo e fascismo c'è un legame profondo e intrinseco: nel percorso del razionalismo che porta a una progressiva secolarizzazione del mondo, l'ideale rivoluzionario tende ad assumere il ruolo sociale occupato precedentemente dalla religione. In questo quadro, secondo Del Noce, la rivoluzione può assumere due forme: quella marxista, che si fonda, come si è visto, sul materialismo e sulla sua opera decostruttiva; oppure quella attualista, che è una interpretazione dell'ideale rivoluzionario da un punto di vista soggettivo-

spiritualistico, che assume le caratteristiche di una filosofia del divenire e della prassi e rifiuta il materialismo marxista.²

La spiegazione del fenomeno fascista trova perciò in Giovanni Gentile una figura centrale, attraverso la quale Del Noce mette in evidenza il nesso storico e teorico tra idealismo e fascismo. Per comprendere questo nesso, però, occorre che venga pienamente riconosciuta la complessità e profondità di pensiero di Gentile, più spesso relegato a personaggio di propaganda e di apparato. Del Noce non solo riconosce in Gentile una figura chiave del pensiero italiano, ma nel suo pensiero coglie una svolta epocale, quella del tentato inveramento del marxismo: perciò in esso egli vede il compiersi per l'Occidente del percorso razionalistico del pensiero che così fortemente ha determinato le sorti dell'epoca contemporanea.

Gentile intende recuperare lo spirito risorgimentale e connetterlo con l'ideale rivoluzionario, sganciandolo perciò dal quel presupposto naturalismo e materialismo che rappresentavano ai suoi occhi un limite nella comprensione del vero spirito idealistico. È in questa temperie culturale che avviene l'incontro con Mussolini.

Del Noce è certo attento nel precisare che i fenomeni storici si verificano per una complessa serie di fattori che non possono essere ridotti a uno schema concettuale. Tuttavia quando nelle sue analisi parla di «incontro» intende evidenziare non solo l'incrociarsi di percorsi biografici e storici, ma anche il congiungersi, si potrebbe dire fatale, di indirizzi di pensiero che per consonanza e necessità logica danno luogo a un connubio creativo. Nel caso del rapporto tra Gentile e il fascismo come regime Del Noce parla, per esempio, di armonia prestabilita, quasi a evidenziare una sorta di attrazione fatale che ha compenetrato traiettorie di pensiero che avevano origini distinte.

Mussolini infatti era anch'egli incamminato verso una revisione del marxismo, a partire dalla critica al socialismo riformista, sebbene con una coscienza filosofica assai più sbiadita rispetto a quella di Gentile. L'incontro avviene perciò sul terreno comune della volontà di ripresa dello spirito rivoluzionario, in una chiave però compatibile con la tradizione risorgimentale italiana. All'interno di questa struttura significativa, certamente gioca poi un ruolo determinante la personalità di Mussolini, che se è senz'altro molto meno permeata di coscienza critica e culturale, è tuttavia perfetta espressione esistenziale-politica di quell'ansia rivoluzionaria che si traduce in attivismo come pura affermazione di potenza e in solipsismo, inteso come soggettivismo assoluto, incapace di cogliere la realtà esterna in sé sussistente se non in funzione del proprio processo di autoaffermazione.

Si comprende dunque perché Del Noce abbia parlato spesso di fascismo come errore *della* cultura e non errore *contro* la cultura (interpretazione, come si è visto, dominante nell'ultimo cinquantennio). Esso si configura non come fenomeno estemporaneo di improvviso impazzimento della società italiana succube di forze oscurantiste, ma segna un passo decisivo di quell'epoca della secolarizzazione che contraddistingue l'evoluzione ultima del razionalismo moderno e che, secondo Del Noce, ha il suo inizio con l'opera rivoluzionaria di Lenin come colui che ha più coerentemente inteso realizzare il farsi mondo della filosofia secondo quanto prospettato da Marx. In questo senso, tra l'altro, si comprende perché sia senz'altro errato interpretare il fascismo come fenomeno reazionario e conservatore; in esso agisce la volontà di interpretazione dello spirito rivoluzionario nel modo più radicale, per il quale la tradizione e l'identità storica rappresentano puri strumenti per l'affermazione dell'azione trasformatrice, che sarà perciò inevitabilmente violenta e inesorabile.

Ma in Italia, negli stessi anni in cui andava formandosi il fascismo, vi è un altro pensatore che lavora alla revisione del marxismo per elaborare una concezione rivoluzionaria capace di realizzare effettivamente una nuova società: è Antonio Gramsci. Anche in questo caso Del Noce dimostra un'acutezza interpretativa unica, nonché coraggio nel presentare le sue ipotesi. Egli infatti, proprio sul finire degli

anni Settanta, mette a punto una serie di studi che confluiranno poi in un volume intitolato *Il suicidio della rivoluzione*, nel quale Gramsci è presentato come colui che, nel tentativo di riformare il marxismo, incontra in realtà l'attualismo e trasforma l'ideale rivoluzionario marxista in una filosofia della prassi perfettamente funzionale e coerente con il realizzarsi del nichilismo. Gramsci, perciò, identificato in quegli anni come il vero punto di riferimento dell'antifascismo marxista e nune tutelare per il realizzarsi del marxismo nei paesi occidentali, viene presentato da Del Noce come un autore gentiliano. Che cosa è infatti la revisione gramsciana del marxismo se non il rifiuto del suo materialismo e del suo economicismo, per fondare una filosofia della prassi che porti a realizzare la rivoluzione prospettata dal marxismo a partire da una lotta per l'egemonia culturale messa in atto dagli intellettuali militanti? Secondo Del Noce non è più marxismo, ma filosofia della prassi con tutti i caratteri dell'attualismo.

In che senso allora Del Noce parla di suicidio della rivoluzione? Precisamente nel senso per cui, nel proseguire il suo progetto rivoluzionario a partire da una filosofia della prassi non materialista, Gramsci riduce il pensiero a ideologia strumentale per l'affermazione del potere, svincolandolo da qualsiasi riferimento alla verità. Pensiero senza verità, pura affermazione di potenza, e perciò nichilismo, approdo coerente di quell'impeto rivoluzionario che però ottiene il suo opposto proprio attraverso il costituirsi del predominio sociale di una classe borghese cinica e disincantata. Diciamo che Gramsci rappresenta il paradigma italiano di quella dissoluzione dell'idealismo e del marxismo che, per l'eterogenesi dei fini di cui s'è detto, nel compiersi realizza l'opposto di quanto si era proposto.

Il primo testo del capitolo è una conferenza del 1969 confluita in *L'epoca della secolarizzazione*, che propone una definizione storica generale del fascismo e consente uno sguardo sintetico d'insieme sull'interpretazione di Del Noce delle figure di Gentile e di Mussolini.

Il secondo testo è il capitolo secondo de *Il suicidio della rivoluzione*, che imposta l'assunto fondamentale del libro, soprattutto nel mostrare la vicinanza filosofica tra Gentile e Gramsci.³

A.M.

3.1 Appunti per una definizione storica del fascismo

Il fondamento del progressismo, così nella sua forma di illuminismo laico come in quella di modernismo religioso, è un giudizio sulla storia contemporanea; per dir meglio, su una zona della storia contemporanea, quella dell'Europa fra le due guerre.¹ Ora, l'attitudine contraddittoria a cui ha dato luogo e per la cui designazione ho usato il termine di millenarismo negativistico, porta al problema della sua revisione. Si badi bene: non si tratta menomamente di mutare il giudizio assiologicamente negativo sul fascismo; si tratta, invece, di vedere quali posizioni ideali siano state coinvolte nella sua catastrofe.

È del 1963 il primo libro che abbia tentato un'esautiva comprensione storico-filosofica del fascismo come «fenomeno epocale», quello di Ernst Nolte.² Sostanzialmente, si può dire che esso abbia dato espressione rigorosa all'idea che informa i giudizi correnti: quella secondo cui i fenomeni fascisti dovrebbero venire sussunti sotto il concetto generale di controrivoluzione. Visto nel suo aspetto più profondo, come fenomeno transpolitico, il fascismo sarebbe per Nolte una disposizione di «resistenza contro la trascendenza», termine con cui intende non la trascendenza religiosa, ma quella che oggi si suol chiamare «trascendenza

orizzontale», trascendentemente storico, insomma. Quello che per il fascismo, in qualsiasi delle sue forme, è il nemico, deve essere «individuato» nella «libertà verso l'infinito» che, «innata nell'individuo e reale nell'evoluzione universale, minaccia di distruggere ciò che si conosce e si ama».3 Sul piano più strettamente politico questa «resistenza contro la trascendenza» si affermerà come lotta sino alla morte contro i movimenti che la rappresentano, ed esprimono la ricerca di andare al di là dell'ordine presente, verso una realtà sociale più ampia. Si dovrebbe perciò parlare di un'essenza comune che si sarebbe specificata in diverse forme nei vari paesi europei, a seconda delle loro diverse situazioni politiche, economiche, culturali. Le principali di queste forme costituirebbero altrettanti gradi; così Nolte ha delineato una linea unitaria di sviluppo, il cui primo grado sarebbe rappresentato dall'*Action française*, il secondo dal fascismo italiano, il terzo dal nazismo. Come è facile osservare, una tale interpretazione corrisponde alla veduta corrente, secondo cui i termini ultimi dei contrasti presenti sarebbero le parti dei tradizionalisti e dei progressisti, ogni valore venendo assorbito dalla causa dei progressisti; e secondo cui ogni atteggiamento tradizionalista conterrebbe, anche se nella più inconsapevole delle maniere, e allo stato germinale, una possibilità fascista. Ciò che però caratterizza la sua opera, è che questo giudizio non condiziona la ricerca, come presupposto polemico, ma invece appare essere il risultato di un reale sforzo di comprensione storica. Di qui la sua importanza: perché la rigorosa messa in forma di un giudizio corrente serve pure a farne apparire i caratteri contestabili.

Anzitutto, da che cosa egli si trova portato a parlare di un'«epoca del fascismo»? Da questo: è esistito un periodo in cui, in seguito all'arretramento e al chiudersi in se stesse delle potenze periferiche (Stati Uniti, Unione Sovietica; isolazionismo americano, socialismo in un solo Paese per cui la Russia «ridivenne una terra incognita ai limiti del mondo») l'Europa, pur dopo quell'anno 1917, in cui la prima guerra mondiale aveva cessato dall'essere un conflitto di stati nazionali, poteva nuovamente considerare se stessa come il centro del mondo, e affermarsi quale proscenio degli avvenimenti mondiali. Ora, poiché «si deve denominare un'epoca, caratterizzata decisamente da contese politiche, sulla scorta di quello che, nel punto culminante degli avvenimenti, costituisce il fenomeno del tipo più nuovo, ebbene, in tal caso sarà inevitabile chiamare l'epoca delle guerre mondiali epoca del fascismo»; termine che «presenta il vantaggio di non esibire alcun contenuto concreto, e di non presentarsi al pari della parola tedesca “nazionalsocialismo” con una pretesa contenutistica non però giustificata».4

Col dare una tale definizione dell'epoca, Nolte non pretende affatto a una particolare originalità. Ha cura, anzi, di sottolineare com'essa fosse già stata affermata da rappresentanti delle correnti più diverse. Che nel giro di brevi anni l'intera Europa sarebbe stata fascista, era stata affermazione di Mussolini, spesso ripetuta negli anni del massimo suo potere, 1930-1935. Ma, su questo punto, avversari decisissimi si erano trovati d'accordo, con opposto accento valutativo. Così Thomas Mann nel 1938 aveva definito il fascismo come «una malattia del nostro tempo, che è di casa dappertutto, e dalla quale nessun paese può dirsi immune». Così, nella nota opera *La distruzione della ragione* Lukács ha indicato «nello sviluppo spirituale e politico tedesco null'altro che la manifestazione più saliente di un processo internazionale che si svolge nell'ambito del mondo capitalistico».5

Bastano già queste citazioni per vedere il posto che l'opera di Nolte occupa tra le interpretazioni del fascismo.6 Essa si situa dopo quella, diciamo in largo senso «liberale», della «malattia morale» e dopo quella marxista. Lukács aveva parlato di una linea unitaria di processo verso l'irrazionalismo «da Schelling a Hitler», includendovi tutti i pensatori tedeschi di rilievo successivi alla morte di Hegel. Da questa tesi, in cui riconosce però un aspetto di verità, Nolte dissente soprattutto per quel che riguarda il prefascismo di Max Weber, e naturalmente il dissenso su questo pensatore ha un contraccolpo decisivo per quel che riguarda l'intera linea

indicata da Lukács. Forse – non ho verificato quest'idea – il suo libro potrebbe esser definito come un rifacimento per l'Europa intera di quello che Lukács ha scritto sul pensiero reazionario tedesco, operato però da uno scrittore su cui è stata forte l'influenza di Weber.⁷

Ora, nello stesso giro di tempo in cui Nolte scriveva il suo libro, io mi ero proposto il suo medesimo problema – di una definizione del fascismo in sede trascendentale – arrivando però a prospettive diverse. Nel 1964, infatti, nel mio libro *Il problema dell'ateismo*, definii la peculiarità della storia contemporanea per il suo carattere di *storia filosofica*. Il mio punto di vista, che mantengo oggi del tutto invariato, era semplice: se si riconosce un carattere genuinamente filosofico all'opera di Marx, bisogna prendere alla lettera la sua frase secondo cui la sua concezione è quella di una filosofia *che diventa mondo* (che si oltrepassa nella realizzazione politica e cerca in questa la sua verifica) opposta a quella di un mondo che diventa filosofia nell'autocoscienza; se poi la storia contemporanea non può essere compresa che in relazione alla rivoluzione comunista, essa acquisisce un carattere nuovo, diverso da tutta la storia precedente, soprattutto dal Rinascimento in poi. Non è soltanto una storia che può essere *compresa* dal filosofo; è una storia *fatta* dal filosofo, perché il valore del pensiero è per Marx quello di realizzare la condizione per un'azione efficace a trasformare la società e il mondo; e per riferimento al carattere precipuo della filosofia di Marx, mi parve di doverla definire come l'età dell'espansione dell'ateismo. Preferirei oggi, per indicare la stessa cosa, parlare di «epoca della secolarizzazione», servendomi di un termine che ora è divenuto corrente. Secolarizzazione e ateismo sono certamente le due facce della stessa moneta; ma siccome il termine di secolarizzazione dice ciò che questa età vuol essere – processo verso una situazione in cui si possa dire che Dio è scomparso senza lasciar tracce – e siccome qui si tratta di un'analisi interna di quest'epoca, prima che di un giudizio valutativo, qui è la ragione della mia preferenza.

Ora se l'età contemporanea deve, a mio giudizio, venir definita come epoca della secolarizzazione, l'inizio non può essere cercato che nell'opera di Lenin; quindi, davanti a una rivoluzione che nell'intenzione è mondiale, non mi sembra possibile ritagliare l'idea di un'epoca semplicemente europea e parlare di un'«epoca del fascismo». Bisognerà invece parlare del «momento fascista» dell'epoca della secolarizzazione.

Credo inoltre che un'ulteriore specificazione si presenti come necessaria. Nell'epoca della secolarizzazione noi possiamo distinguere un periodo che si può dire *sacrale* (in relazione al fenomeno delle religioni secolari, che accomunano comunismo, nazismo e fascismo) e un periodo *profano*; a un dipresso, e con l'approssimazione necessaria delle date, possiamo dire che il primo si chiude con la morte di Stalin. Fascismo e nazismo appartengono interamente al periodo «sacrale»; fenomeno nuovo che caratterizza in maniera precipua il periodo «profano» è la società opulenta.

Anche qui azzardando un'ipotesi, mi pare si possa dire che Nolte sia stato sviato dall'analogia tra la posizione dell'*Action française* rispetto al radicalismo e quella del nazismo rispetto al comunismo.⁸ Non vorrò negare che la simmetria vi sia, ma, appunto, soltanto una simmetria; è infatti altrettanto impossibile vedere nel nazionalsocialismo la continuazione e lo svolgimento dell'*Action française* che nel comunismo lo svolgimento del radicalismo. Di più, mi sembra che lo stesso Nolte si trovi in imbarazzo quando deve trattare del termine medio tra *Action française* e nazismo, cioè del fascismo propriamente detto. Nel considerarlo, infatti, egli accentua, molto giustamente, i tratti segnati da un persistente influsso marxista, e le curiose affinità tra Mussolini e Lenin. Si avrebbe dunque, nel momento mediano, un elemento che è del tutto assente nel momento iniziale (*Action française*) e di nuovo scompare nel momento conclusivo nazionalsocialista. E, allora, non è almeno singolare definire l'intera epoca con il termine di fascismo?

Siamo con ciò arrivati al punto veramente centrale: se si possano assumere sotto il comune concetto di controrivoluzione (o di reazione, o di resistenza contro la trascendenza, ecc.) così i movimenti tradizionalisti e nazionalisti, che più o meno si richiamano tutti all'ispirazione dottrinarie dell'*Action française*, come il fascismo e il nazismo, in modo che si possa parlare di una stessa essenza, che si è specificata diversamente a seconda delle condizioni culturali ed economiche dei Paesi in cui si era realizzata, o se invece l'attenzione debba prevalentemente venir portata sulle differenze. Se ci si mette in questa seconda via si delineano poi due diverse possibilità interpretative: 1) Si devono distinguere qualitativamente i movimenti nazionalisti dal fascismo e dal nazismo, riconoscendo però una stessa essenza a questi due ultimi fenomeni? 2) Si deve invece parlare di fascismo e di nazismo, come di fenomeni per essenza diversi? Come si vede, il punto più delicato, e quello che ora cercherò di affrontare, è proprio quello di assegnare il punto giusto al fascismo italiano: che alcuni associano al nazismo, mentre altri sono proclivi a considerarlo come una semplice variante dei regimi autoritari.⁹

La distinzione così di fascismo come di nazismo dal nazionalismo propriamente detto può essere stabilita facilmente. Il nazionalismo, infatti, si presenta come un tradizionalismo, come uno sforzo per perpetuare un'eredità, quest'eredità essendo per lo più legittimata per rapporto a valori trascendenti, anche se poi vi sia la tendenza a vederli soltanto nella funzione di legittimare un'eredità (per ciò si può vedere nel nazionalismo lo sbocco finale di un'inesatta idea della tradizione).¹⁰ Il fascismo concepisce invece la nazione non più come un'eredità di valori, ma come un divenire di potenza. A diversità del nazionalismo, la storia non è concepita come una *fedeltà*, ma come una *creazione continua* che merita di rovesciare nel suo passaggio tutto ciò che le si può opporre. Si tratta, del resto, di una distinzione su cui spesso ebbero a insistere Hitler e Goebbels, che riconobbero l'originalità del fascismo nell'essere stato il primo movimento che avesse combattuto marxismo e comunismo da un punto di vista non reazionario; ¹¹ sta in ciò la ragione della devozione indubbiamente sincera che Hitler mantenne sempre per Mussolini.

Assai più che i tratti comuni importano però le differenze. In quello stesso libro sostenevo che il fascismo deve essere storicamente definito come la piena realizzazione e il completo scacco di quel socialismo rivoluzionario che ha accolto la critica idealistica del materialismo naturalistico e dello scientismo, senza supporre la reale posizione di Marx (o pensandola come una posizione contraddittoria di spirito rivoluzionario e di materialismo); e che la biografia di Mussolini è il miglior documento per lo studio dell'idea di rivoluzione totale sganciata dal materialismo marxista e connessa invece col clima di pensiero dominante in Europa nei primi decenni del Novecento.¹² La successiva biografia di De Felice, preparata in assoluta indipendenza dalle idee che avevo allora accennato, mi pare offrirne la conferma.

Rispetto alla caratterizzazione del fascismo, tre mi sembrano essere i fatti essenziali su cui deve venir portata l'attenzione: 1) che fu fondato da colui che giustamente può essere considerato come l'iniziatore, avanti la prima guerra mondiale, del comunismo europeo; 2) che l'ascesa di Mussolini ha temporalmente coinciso con quella della cultura idealistica, che l'avvento del fascismo ha coinciso con l'epoca del completo successo di questa cultura, che vi è una corrispondenza temporale tra i declini dell'uno e dell'altra; 3) che questa cultura idealistica italiana prende inizio da quella prima grande disputa sul marxismo teorico, 1895-1900, che segnò l'uropeizzarsi della cultura italiana. Non si può, insomma, intendere Mussolini al di fuori della «misteriosa vicinanza e lontananza insieme che lo collegava alla figura di Lenin», punto ben visto da Nolte,¹³ ma non sufficientemente approfondito. Il mistero della lontananza viene infatti tolto di mezzo quando si pensi a quella distinzione tra «il vivo e il morto in Marx»¹⁴ che la cultura idealistica italiana aveva definito, che Mussolini aveva di fatto accettato, e Lenin, nella sua riaffermazione dell'unità inscindibile tra materialismo radicale e

azione rivoluzionaria, rifiutato.

La vicinanza a Lenin è stata assai bene illustrata da Nolte: «Se per comunismo si intende l'ala intransigente staccatasi da quella riformistica, disposta alla collaborazione, del partito socialista, Mussolini può essere a ragione definito il primo e, da un certo punto di vista, l'unico comunista europeo del periodo, in quanto in tutti gli altri paesi europei la scissione suddetta avvenne soltanto per influenza del bolscevismo russo, formatosi, tanto nel 1902 quanto nel 1914, nei limiti di una situazione affatto diversa. In ogni caso, si può dire che Mussolini ponesse non solo le basi del comunismo italiano postbellico... egli fu anche il promotore dell'impotenza della socialdemocrazia *in fieri*, raccolta intorno a Turati, che fu forse la causa immediata della vittoria fascista. Il suo "volontarismo", che a torto si è tentato di contrapporre alla sua ortodossia marxista, non è che l'espressione teoretica della sua intransigenza. Tale volontarismo, infatti, si rivolge polemicamente contro la teoria evoluzionistica dell'epoca, e costituisce l'esatto analogo della lotta condotta da Lenin contro la dottrina del "decorso spontaneo"». ¹⁵ Dove è giusto parlare di analogia, non di ortodossia marxista. Il «volontarismo» di Mussolini non è la «dialettica» di Lenin; è il rifiuto del materialismo marxista, in relazione alla generale critica allora corrente del materialismo naturalistico e del positivismo evoluzionista.

Ma, ora, dobbiamo domandarci: che cosa diventa l'atteggiamento rivoluzionario – inteso nel suo senso più rigoroso, come sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo – quando venga totalmente sganciato dal momento materialistico e dall'utopistico?

L'essenzialità del materialismo a quella che giustamente è stata detta «non nuova filosofia della prassi, ma nuova prassi della filosofia» di Lenin, autentico definitorie su questo punto del significato del pensiero marxista, è, oggi, assai chiara. Sotto un primo riguardo il momento materialistico significa la consacrazione dell'ordine che si deve abbattere; sotto il secondo assai più importante – che implica la conservazione, e non la semplice negazione, del pensiero utopistico nel pensiero rivoluzionario – è intrinseco alla finalità rivoluzionaria stessa, in quanto diretta all'instaurazione di una nuova idea dell'uomo, materialistica nel senso che è separata da ogni traccia del divino, in quanto il pensiero dell'uomo è *praxis*, attività sensitiva umana, pensiero espressivo e non rivelativo, che non è nulla oltre la sua espressione sensibile; al di fuori del nuovo e radicale materialismo non essendo pensabile lo stesso comunismo. ¹⁶ Separato dal materialismo, lo spirito rivoluzionario si converte in una specie di mistica dell'azione, in quel che si suol dire con un termine diventato logoro perché sciupato nelle abitudini del parlare comune, «attivismo»; tensione verso un'azione che è voluta per sé, come semplice trasformazione della realtà, e non finalizzata a un ordine, con la conseguente retrocessione dei valori che, invece di dar significato all'azione, sono pensati valere soltanto come strumenti che possono promuoverla. Ma non basta: la logica che gli è intrinseca lo porta anche alla negazione della personalità degli altri, alla loro riduzione a oggetti; dato il conferimento del valore alla pura azione, gli altri soggetti cessano di essere fini in se stessi per diventare puri strumenti e ostacoli. Questo disconoscimento è però altra cosa dal semplice disconoscimento morale. Nel caso del disconoscimento morale si tratta di un rifiuto pratico di eseguire quel che la legge morale comanda; nel caso, invece, dell'attivismo si tratta di una prospettiva totale per cui gli altri sono ridotti a oggetti, in modo che non ha più senso parlare di doveri morali nei loro riguardi.

Come definire quest'attitudine? Io proporrei il termine di *solipsismo*, e personalmente sarei portato a credere che l'unico senso preciso che si possa dare alla nozione di solipsismo sia questo; insostenibile come posizione teoretica, il solipsismo è possibile come atteggiamento vissuto. La totale spersonalizzazione che l'attivismo include porta a togliere alla realtà l'aspetto di sussistenza autonoma; sembra che essa non esista che nella mia azione, come ostacolo che proietto

davanti a me per superarlo. Sul termine si potrà discutere; ma è comunque certo che all'azione di Mussolini non si addicono la qualificazione di anarchica, perché resta sempre che l'anarchismo cerca l'abolizione del potere, e invece Mussolini la sua conquista, né quella di reazionaria, perché non si può rintracciare la tradizione che Mussolini abbia riaffermata e difesa; né, ovviamente, di giacobina e di comunista.

A me pare che partendo da una fenomenologia dell'attivismo diventino comprensibili quegli aspetti contraddittori che rendono così difficile, come De Felice ha giustamente notato, tratteggiare un ritratto di Mussolini.¹⁷

Perfettamente De Felice ha parlato di un miscuglio di personalismo, di scetticismo, di diffidenza, di sicurezza in se medesimo e al tempo stesso di sfiducia nell'intrinseco valore di ogni atto, e, quindi, nella possibilità di dare all'azione un significato morale, un valore che non fosse provvisorio, strumentale, tattico. Partiamo dal primo, dal personalismo. Bene Cantimori lo ha delineato, nel 1935: «Questo senso della potenza, questa volontà di predominio che lo fa identificarsi spontaneamente con la sua patria, questo fortissimo protagonismo politico, diventa, nei momenti della lotta più aspra per un'affermazione della propria volontà, consapevolezza e affermazione della propria individualità... e questa consapevolezza di sé, questo esser continuamente presente, cosciente della propria volontà e della propria individualità, continuerà sempre: l'identificazione spontanea con il proprio popolo si articola sempre più attraverso tale consapevolezza, in ordine, in comando, in primato, in dominio, in compiacimento per la disciplina e obbedienza ottenute».¹⁸ Per sé, l'identificazione con la causa del proprio popolo caratterizza ogni politico ed è da essa che questi trae la propria forza; ma in Mussolini si compie in una volontà di predominio, in un protagonismo politico che è consapevolezza e affermazione della propria personalità; che altro può significare questo se non un'identificazione che si opera a rovescio di quella dei grandi politici attraverso una specie di assorbimento, per così dire, del popolo in sé? Di qui quei caratteri che sconcertarono quegli uomini della vecchia generazione politica che furono in rapporto con lui: l'esclusivo e feroce culto di se medesimo, l'eccezionale energia volitiva, la nessuna discriminazione fra il bene e il male, il nessun indizio di senso del diritto. Rispetto a cui è da aggiungere: se si potesse ridurre la personalità di Mussolini a questo semplice immoralismo, neppure si potrebbe intendere il suo successo. In realtà, nella disposizione attivistica abbiamo una singolare coincidenza di moralismo e di immoralismo. Moralismo, nel senso di autotrascendimento di sé nell'azione; immoralismo, nel disconoscimento della personalità morale degli altri. Qui è anche la radice ultima dell'antiliberalismo fascista, se il liberalismo è caratterizzato dal rispetto dell'altrui persona.

Si spiega pure il tratto, su cui particolarmente aveva insistito Gobetti, del suo tatticismo e trasformismo: l'assenza della finalità ultima dell'azione gli concedeva infatti una disponibilità massima per ogni tatticismo e trasformismo, ma al tempo stesso gli vietava di dare all'azione un valore che non fosse appunto provvisorio e tattico. Di qui l'altra contraddizione per cui non poteva pensare se stesso che come creatore, mentre di fatto la sua azione non poteva esplicarsi che come distruttrice. Per la radicalità di questa azione distruttiva, pensiamo infatti al posto che gli verrà dato, tra qualche decennio, nei manuali di storia: c'era una realtà storica nuova, il Regno d'Italia, fondato nel 1861, e fu Mussolini colui che lo consunse e lo distrusse; sotto questo rapporto, veramente l'antiCavour.

Si intende anche l'osservazione acuta di Gramsci per cui Mussolini non poteva essere un «capo»; ciò, però, non già perché vi si debba vedere quel che Gramsci pensava, «il tipo concentrato del piccolo borghese italiano», ma in ragione proprio della sua disposizione attivistica. Costretto da essa a trattare gli altri come forze, veniva a sua volta visto dagli altri come una forza di cui disporre. Da ciò anche la continua minaccia di restare prigioniero delle forze con cui si alleava, e il continuo

bisogno di bilanciare queste forze con altre; onde la sua continua politica di compromessi e di contrappesi, anche se si trattava di compromessi che non si davano per tali. Onde perfettamente De Felice ha scritto che «credendo così di essere l'arbitro di tutto, non si accorgeva che, di compromesso in compromesso, il suo margine di autonomia si riduceva sempre più e che la logica delle cose, dei problemi di fondo rimasti senza soluzione, lo soffocava progressivamente, e lo riduceva a un piccolo Laocoonte che appariva forte solo perché poteva gonfiare i muscoli, ma era irrimediabilmente stretto in un groviglio di spire che lentamente lo avrebbero soffocato».¹⁹

Si intende pure la sua sfiducia negli uomini, la sua incapacità di comunicazione umana e di amicizia, e quindi il ricorso al pessimismo di Machiavelli per sentire questa solitudine come forza; per questo riguardo il suo *Preludio al Machiavelli*, del 1924, è tra le pagine che meglio illuminano la sua personalità. Né c'è difficoltà a intendere come potessero combinarsi in lui una straordinaria attitudine di parlare al popolo e di trascinarlo in quanto massa, e l'incapacità di colloquiare con gli uomini in quanto singoli, e di giudicarli. Perciò ebbe su di lui tanta presa la lettura della *Psicologia delle folle* di Le Bon; gli rivelava i meccanismi che determinano il comportamento collettivo, lo istruiva nella tecnica che doveva usare nei suoi discorsi e nei suoi interventi.²⁰

Diventa pure chiara la sua incapacità di formare un'élite e di scegliere dei collaboratori veramente validi; perché questi uomini che accettavano di essere strumenti, per fare a loro volta di Mussolini il loro strumento, non potevano certo essere le coscienze più diritte.

Questi non sono che esempi che ho addotto per proporre un tema: si può ravvisare, dal punto di vista tipologico, in Mussolini la personalità solipsista allo stato puro. Con l'avvertenza, però, che non si intende con ciò delineare dei tratti psicologici o cercar di spiegare il fascismo con la psicologia di Mussolini. Sono tratti che dipendono in realtà dalla sua iniziale scelta per l'attitudine rivoluzionaria, pensata come contraddittoria col materialismo; dalla irrazionalizzazione, se si vuol dir così, della posizione rivoluzionaria.

È a questo punto che deve esser posto il problema del rapporto tra il fascismo e la cultura dell'epoca. Bisogna però guardarsi da una troppo ristretta e accademica idea della cultura, e arrivare al comune discorso sulla superficialità e ignoranza di Mussolini; discorso che si traduce poi in quell'ordinario ritratto che lo rappresenta come un semplice demagogo, sia pure con qualità, in questo genere non comuni; o nell'altro che vi vede l'esemplare dell'avventuriero opportunista, pronto a ogni cambiamento, a seconda della possibilità di successo; di cui poi è specificazione quello del traditore o del transfuga, o rispetto al socialismo o all'interventismo democratico. Certo, non poté incontrare i problemi culturali che da politico; e pensò *contro* certe idee che trovava incarnate in posizioni politiche, e aderì a certe vedute culturali piuttosto che ad altre, in relazione a questa polemica politica. Una volta che si è detto questo, si deve vedere quali pensatori abbia dovuto incontrare e domandarsi se abbia verificato nella pratica, e quindi coinvolto nel suo scacco, certe direzioni di pensiero.

Il termine della sua polemica è chiaro: si tratta del socialismo riformista e della cultura che lo accompagnava; del marxismo ripensato nella cultura positivistica di fine Ottocento, e diventato un consiglio di prudenza ai rivoluzionari.²¹ Perciò «anch'egli fu detto e si disse volentieri "idealista"» perché «aperto come giovane che era alle correnti contemporanee, procurò a infondere al socialismo una nuova anima, adoperando la teoria della violenza di Sorel, l'intuizione di Bergson, il prammatismo, il misticismo dell'azione, tutto il volontarismo che da più anni era nell'aria intellettuale e che pareva a molti, idealismo». È il noto giudizio di Croce,²² non inesatto, ma tuttavia generico, e che per questa genericità rischia di sviare. Maggior significato si deve dare alla rievocazione, singolarmente istruttiva, con cui lo stesso Mussolini illustrò nell'ottobre 1939 a De Bagnac il processo che l'aveva

portato più di vent'anni prima alla fondazione dei Fasci di combattimento: «Le guide spirituali erano rimaste indietro di mille anni a noi che avevamo sofferto l'esperienza della lunga trincea. Croce non ci aveva detto in quaranta mesi una sola parola di speranza. Del Vecchio aveva raccolto in un libro per noi combattenti il meglio del suo nobile cuore, ma pochissimi erano culturalmente in grado di comprendere il suo discorso. Gli economisti riaprivano il nostro animo ad un qualche interesse alla vita. De Viti, De Marco, Einaudi, Ricci e, soprattutto, Pantaleoni e Pareto. Sorel sembrava appartenere ad altra età, ormai. Gentile preparava la strada a chi – come me – avesse desiderato camminare su di essa». ²³

Certamente, si tratta di una veduta retrospettiva: è difficile pensare che nei primi mesi del 1919 Mussolini abbia guardato a Gentile, anche se questi, particolarmente dopo Caporetto, avesse preso posizione come scrittore politico. Suggerisce però una veduta importante, anzitutto come indicazione dei limiti che si devono dare all'influenza di Sorel su Mussolini: al momento in cui il Mussolini «fascista» succedeva al Mussolini rivoluzionario, due dei protagonisti della disputa italiana sul marxismo teorico, Croce e Sorel, non gli parlavano più; mentre invece la sua veduta sul momento storico si incontrava con quella di Gentile. Ora, la veduta affermata da Gentile scrittore politico non si può separare in alcun modo dalla sua filosofia; e questa a sua volta (pongo qui una tesi che non posso ora dimostrare con la precisione sufficiente, ma che tuttavia penso possa venir largamente accettata) deve venire storicamente vista come l'epilogo più rigoroso di quella disputa.

Dobbiamo perciò passare qui a definire il senso dell'incontro di Gentile e Mussolini. Presenta certo degli aspetti singolari: Mussolini aveva provato interesse per il Marx rivoluzionario e per Nietzsche; e Gentile soltanto per il Marx filosofo, né vi è nella sua opera traccia di un'influenza di Nietzsche, come pure degli altri autori che possono aver esercitato un'influenza su Mussolini: Sorel, Pareto, Le Bon.

Genericamente possiamo dire che fu un incontro per negazioni: per un verso l'attualismo gentiliano era travagliato da un'aspirazione verso l'azione, mentre per l'altro era del tutto impotente, nonché a formare, a modellare e a prospettare un movimento politico; di più, nel riguardo delle forme politiche esistenti, pronunziava le stesse negazioni che pure pronunziava il fascismo. Mentre il fascismo nel suo periodo di consolidamento aveva bisogno di una legittimazione culturale. Facilmente si è portati da ciò al pensiero di un'illusione del filosofo, accortamente captata dal politico. In questo discorso la premessa è insufficiente e la conclusione inesatta.

Osserviamo infatti che il modo in cui così Mussolini come Gentile possono venir detti eretici rispetto al marxismo, è strettamente simile. È giudizio ormai corrente che quel primo lavoro che fu dedicato, nel mondo intero, alla filosofia di Marx da Gentile (*La filosofia di Marx*, 1899) non è affatto un episodio marginale della sua opera. Si può infatti presentare l'attualismo come un marxismo dissociato dal materialismo. È a partire da questo punto che possiamo definire il senso dell'adesione di Gentile al fascismo.

È una posizione che deve venir vista come unica, perché non si può ascriverla a quella dei tanti fiancheggiatori di ogni tipo (è del tutto inesatta l'idea di un Gentile che aderisse al fascismo in nome degli ideali della vecchia destra storica), e meno che mai, si intende, a quella dell'intransigentismo diciannovista. Fu egli l'unico a vedere in Mussolini non già una forza atta a servire o per il consolidamento dell'ordine o per un ordine nuovo costruito a partire dallo squadristo, ma invece il solo uomo capace di compiere l'opera del Risorgimento. Credo che le parole che pronunziò dopo quell'incontro con Mussolini del novembre 1943, che decise la sua adesione alla repubblica sociale, «O l'Italia si salva con lui, o è perduta per parecchi secoli», debbano venir intese nel senso più letterale, come conferma ultima di questa sua interpretazione. Anche quando tutto indicava che il fascismo stava per concludersi in una catastrofe, Gentile non poteva staccarsene: per una coerenza intellettuale, ancor prima che per l'impegno a restar fedele nella disgrazia

alla causa che aveva seguito nel momento della rottura.

Per intendere la natura del suo consenso converrà prender le mosse dallo scritto dell'agosto 1927 su *Origini e dottrina del fascismo*. La data è molto importante. Esso appare dopo che il fascismo aveva rotto definitivamente con il liberalismo prefascista e dopo che Croce non soltanto si era messo all'opposizione, ma dopo che aveva ragionato i motivi di questa nella *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, dello stesso anno.

Il primo paragrafo si intitola «Le due anime del popolo italiano prima della guerra» e contiene un'interpretazione estremamente significativa dell'interventismo e della partecipazione dell'Italia alla prima guerra mondiale. Alla vigilia e all'indomani della guerra l'animo non era concorde perché «c'erano nell'anima italiana due correnti affatto diverse, e quasi due anime irreducibili, che combattevano da quasi due decenni e si contrastavano il campo accanitamente, per riuscire a quella conciliazione che richiede sempre una guerra guerreggiata e una vittoria finale col trionfo d'uno degli avversari, che solo può conservare del vinto, quel che è conservabile». La partecipazione italiana alla prima guerra mondiale è sentita essenzialmente come rivoluzione; la guerra è lo strumento perché la parte risorgimentale possa vincere sulla parte non risorgimentale: «...entrare nella guerra, gettare nel fuoco tutta la nazione, dei volenti e dei nolenti, non tanto per Trento e Trieste e la Dalmazia, e non certo per i vantaggi specifici, politici e militari, se non economici, che queste annessioni avrebbero potuto arrecare... In guerra bisognava entrare per cementare una volta nel sangue questa Nazione formatasi più per fortuna che per valore dei suoi figli... Cementare la Nazione, come può fare soltanto la guerra, creando a tutti i cittadini un solo pensiero, un solo sentire, una stessa passione, una comune speranza... Cementarla, questa Nazione, per farne una Nazione vera, reale, viva, capace di muoversi e di volere, e farsi valere e pesare nel mondo, ed entrare insomma nella storia, con una sua personalità, con una sua fisionomia, con un suo carattere, con una nota sua originale, senza più vivere d'accatto sulle civiltà altrui, e all'ombra dei grandi popoli fattori della storia. Crearla dunque davvero questa Nazione, come soltanto è possibile che sorga ogni realtà spirituale: con uno sforzo attraverso il sacrificio». Abbiamo qui il passaggio dall'impostazione democratica della Prima guerra mondiale, come lotta per la libertà delle Nazioni, all'impostazione fascista,²⁴ e l'insieme del saggio è estremamente interessante per far cogliere la rottura tra l'interventismo democratico e l'interventismo fascista; insomma, tra il fascismo e quello che successivamente prenderà nuova forma come Partito d'azione.

Com'erano definite queste due Italie? «I neutralisti stavano per il tornaconto e gli interventisti per una ragione morale, non tangibile, non palpabile, non pesabile sulla bilancia». La prima parte era per Gentile quella dell'Italia giolittiana, la seconda dell'Italia mazziniana; ed è appunto nella continuazione di Mazzini che avverrebbe per Gentile il suo incontro con Mussolini: «Mazziniano (quest'ultimo) di quella tempra schietta che il mazzinianismo trovò nella sua Romagna, egli aveva già superato, prima per istinto e poi per riflessione, attraverso una giovinezza travagliata e pensosa, ricca di esperienza e di meditazione, nutrita della più recente cultura italiana, tutta l'ideologia socialista».

Particolarmente importante è quanto vi è detto sulla separazione tra nazionalismo e fascismo: «Sta in ciò che per il nazionalismo la nazione è un'entità che trascende la volontà e la personalità dell'individuo, perché concepita come obiettivamente esistente, indipendentemente dalla coscienza dei singoli; esistente anche se questi non lavorino a farla esistere, a crearla. [...] L'individuo nel nazionalismo diventa un risultato, qualche cosa che ha nello stato il suo antecedente che lo limita sopprimendone la libertà, o condannandolo sopra un terreno nel quale egli nasce, deve vivere e deve morire; mentre per il fascismo lo stato e l'individuo si immedesimano, o meglio sono termini inseparabili di una sintesi necessaria». In breve, quel che caratterizza per Gentile il fascismo, e lo

differenza dal nazionalismo, è il rifiuto di quel carattere naturalistico da cui proverebbero gli aspetti retrivi, illiberali, conservatori.

Abbiamo in una certa maniera un Gentile che si inserisce nello sviluppo del fascismo per contenderlo a conservatori, nazionalisti e tradizionalisti.²⁵ Lo stesso atteggiamento viene da lui assunto nei riguardi della monarchia; nel nazionalismo essa era un presupposto in quanto faceva parte del processo di formazione storica della nazione italiana. E viceversa per Gentile «tutto che pareva già in essere, e quasi un legato ereditario, si trasfigura in una nostra personale conquista, che svanirebbe appena ce ne distraessimo, noi che ne siamo gli autori».

Sarebbe totalmente errato ridurre questo saggio a un puro scritto di circostanza, e ciò perché la visione del Risorgimento che Gentile vi afferma è in continuità diretta con quella già delineata addirittura nei suoi primissimi scritti, espressa già nella prefazione a *Rosmini e Gioberti* (1898); e *Rosmini e Gioberti* e *La filosofia di Marx* sono due libri inseparabili.²⁶

Gentile era ossessionato dal termine di «riforma» al modo in cui Marx lo era stato da quello di rivoluzione. Riforma della dialettica, riforma della scuola, riforma dello stato, ecc.; ma il termine di riforma significava per lui non già rettificazione di un ordine costituito, ma nuova forma attraverso cui il passato deve essere restituito a nuova vita; è più prossimo cioè a quello di rivoluzione che a quello di riforma ordinariamente inteso. E la sua filosofia è veramente inscindibile dall'idea di una riforma religioso-politica, continuazione in certo senso di quella riforma cattolica giobertiana in cui già si trovano tutti i motivi del modernismo; né ha senso per lui come puro sistema speculativo, indipendentemente da questa riforma. Egli è l'ultimo dei riformatori religioso-politici italiani, in una linea che va da Bruno a Gioberti, né del resto egli presentò la sua filosofia in altro modo; e in certo senso può anche venir detto l'ultimo dei risorgimentali.

Gentile aveva curiosamente ritrovato la figura del filosofo politico nel corso dei suoi studi giovanili su Rosmini e Gioberti e su Marx. Studi, il cui senso complessivo può essere espresso nella formula che segue: il marxismo separato dal materialismo e il giobertismo separato dal platonismo, e perciò immanentizzato, si identificano. Da ciò era arrivato a un'interpretazione del Risorgimento che si ricollegava a quella di Gioberti nella forma di continuazione e di approfondimento; di un giobertismo particolare, però, per cui l'opposizione a Mazzini era tolta, e si poteva affermare l'attualità di Mazzini dopo Marx. Col che si stabiliva pure una curiosa analogia tra Gentile e Marx; si può dire che come Marx pensa alla rivoluzione francese come rivoluzione compiuta, così Gentile pensa al Risorgimento italiano come risorgimento incompiuto. Dal mazziniano-giobertismo di Gentile, e quindi dall'unità di religione e di politica, seguiva quella serie di negazioni che coinvolgeva, oltre l'intero sistema giolittiano, anche lo stesso nazionalismo.

Procedendo per accenni, è importante osservare quale scossa avesse rappresentato per lui la Prima guerra mondiale, e particolarmente Caporetto che gli parve segnare il crollo dell'Italia post-risorgimentale, e quel che seguì, in cui egli ravvisò la rinascita dello spirito risorgimentale. Ebbe allora l'impressione che le cose venissero a lui, confermando la sua veduta filosofica e permettendone la realizzazione, onde i vari scritti politici del periodo tra Caporetto e la marcia su Roma – gli articoli raccolti in *Guerra e Fede* e *Dopo la vittoria*, i saggi su Mazzini e su Gioberti, i *Discorsi di religione*, in cui l'accento cade sull'impostazione di una politica religiosa.

Possiamo così renderci conto della necessità dell'incontro. Era naturale che Gentile pensasse che come egli, a partire dalla critica teorica di Marx, aveva incontrato il pensiero risorgimentale, lo stesso dovesse avvenire per Mussolini a partire dalla critica politico-pratica del marxismo.²⁷

Si vede dunque come, in sede di un giudizio storico e non moralistico e polemico sul fascismo, la questione delle illusioni di cui Gentile sarebbe stato vittima non debba esser posta. E che il fascismo fu un fenomeno assai più complesso di come

viene presentato dalla consueta pubblicistica, se portò ad aderirvi, per un obbligo di coerenza intellettuale, il maggior filosofo italiano del tempo.

D'altra parte non può non essere senza significato il fatto che le stesse critiche fondamentali mosse contro l'attualismo, di attivismo e di solipsismo, servano come criteri storici essenziali per intendere la natura del fascismo.

Mi si può domandare: se è facile ricostruire l'idea che Gentile si formò di Mussolini, quale fu quella che Mussolini si formò di Gentile? È un tema, questo, che non è stato ancora trattato da alcuno, che io sappia. Certamente si può pensare che egli non abbia troppo gradito di venir considerato come lo strumento di una riforma religioso-politica pensata da un altro, e di cui neppure bene afferrava i termini; e ho già detto della sua incapacità di vere amicizie. Tuttavia, sentì che non poteva metterlo completamente da parte; così ricorse a lui per la stesura della *Dottrina del Fascismo*; così mi è sembrato molto significativo quell'accenno nella conversazione con De Begnac, avvenuta in un momento in cui Gentile non era certo troppo in auge. Se è vero quanto finora ho detto, non poteva essere che così.

Possiamo ora tentare una definizione complessiva? Il fascismo, secondo quel che si è detto, sarebbe la posizione rivoluzionaria, di origine marxista, quale doveva diventare dopo aver accettato i risultati di quella critica del marxismo teorico che fu svolta in Italia negli ultimi anni dell'Ottocento e di cui l'attualismo può essere considerato la conclusione filosofica. Naturalmente, questa definizione non concerne che la sua *forma*, che, per sé, non è sufficiente a spiegare la sua realizzazione pratica. Questa, ovviamente, non si sarebbe data senza una serie di occasioni storiche: la guerra mondiale, il modo in cui avvenne l'intervento, Caporetto, la trasfigurazione della battaglia di Vittorio Veneto nel mito della vittoria mutilata, la rivoluzione russa, il biennio rosso, ecc.

Come si inserisce in quella che prima si è chiamata l'epoca della secolarizzazione? Sotto questo riguardo deve essere definito come *alternativa al leninismo* (al leninismo, si badi, non allo stalinismo; anche se lo stalinismo e il richiudersi della Russia in se stessa potevano sembrar confermare la validità della soluzione fascista). Ma il termine alternativa («o loro o noi») può essere inteso in due sensi: quello di opposizione assoluta, o quello di inveroamento, in una forma adeguata a un paese di civiltà e di cultura superiori alla russa; non dell'Italia soltanto, anzi, se Mussolini poté pensare, intorno al 1930, a una prossima fascizzazione del mondo. A mio giudizio, è in questo secondo senso che Mussolini pensò al fascismo; e qui sta la differenza tra fascismo e nazismo. Intorno al 1920, due uomini si contendevano nel mondo la pretesa di incarnare la vera figura del rivoluzionario, Lenin e Mussolini. E si deve riconoscere che in questa pretesa Mussolini fu veramente sincero. Rivoluzione fallita, dunque, che trovò la sua giustificazione storica, nel senso di condizione della sua possibilità, nel fatto che il marxleninismo non ha potuto realizzarsi come rivoluzione mondiale, ma ha dovuto arrestarsi davanti alla realtà delle nazioni. Il constatare però che il fascismo sia fallito come rivoluzione non equivale a dire che debba esser considerato come fenomeno reazionario; né a giustificare i giudizi secondo cui Mussolini avrebbe deliberatamente ingannato sin dagli inizi, servendosi come copertura di una fraseologia rivoluzionaria. Ma la considerazione dell'esito non può servire come criterio per la definizione dell'inizio. Chi, per esempio, dice che il comunismo è fallito perché ha portato a una «nuova classe», più oppressiva di ogni altra, non vuol certamente dire con questo che il comunismo sia sorto in un'intenzione reazionaria.

Perciò, se è inesatto parlare di fascismi, altrettanto lo è il giudizio che la loro catastrofe coinvolga quella degli ideali tradizionali in cui la vecchia Europa era cresciuta; giudizio, il secondo, carico delle più gravi conseguenze pratiche. Quel che, a mio modo di vedere, il crollo del fascismo propriamente detto coinvolge, è la linea dei riformatori religioso-politici italiani, linea unitaria che è insieme

antiprotestante e in posizione eretica rispetto al cattolicesimo; che nell'ultimo suo atto giunge, con Gentile, al tentativo di inveramento idealistico del marxismo.

Al solito, si risponderà che nessuno pretende realmente affermare che la caduta del fascismo coincida con il crollo degli ideali tradizionali; ma questo significa soltanto che nessuno ha potuto seriamente dimostrare che l'affermazione di tali ideali sia legata direttamente alla politica fascista; non che nella pubblicistica corrente, ad alto o a basso livello, non si ragioni *come se* l'epoca nuova, affermatasi dopo la sua caduta, non importi anche tale crollo; nel linguaggio del nuovo mestiere di demolitori di tabù, il loro assertore è sempre considerato come un fascista più o meno consapevole, o quasi sempre inconscio; e «fascismo» è fatto sinonimo di «repressività». Non vorrò certo accomunare a simili personaggi uno studioso della serietà di Nolte, e sono ben certo che il suo intendimento è tutt'altro, ma è un fatto che la formula di «resistenza contro la trascendenza» facilmente si cangia a livello inferiore, in quella di «spirito di repressività». Per il significato di quanto ho detto, valga un esempio. Comunemente si pensa che il fascismo abbia trovato un sostegno valido in quella parte del mondo cattolico che più era avversa al modernismo; e in realtà, si può ben ammettere che un'illusione vi fu, in molti dei suoi componenti; obbedienti a quella visione cattolica dell'«antimoderno» che coinvolgeva in una condanna globale tutti gli aspetti della modernità, e oltrepassava in ciò la critica del modernismo, e che effettivamente era prevalente tra il 1920 e il 1930 (come dimenticare che diede anche il titolo a un'opera di Maritain?): per loro il fascismo combatteva le grandi eresie moderne, il liberalismo e il socialismo, ed era destinato a esaurirsi in questa lotta, lasciando lo spazio aperto a una restaurazione cattolica. Se questo è vero, occorre però aggiungere che si trattò, per costoro, di un'illusione; in illusioni rispetto al fascismo caddero troppi (si pensi a Croce per i primi anni), sicché una storia completa del fascismo sarebbe in gran parte la loro storia. Di ciò la spiegazione è del resto facile: quell'assenza di contenuto, come finalità ultima che abbiamo visto esser legata al tatticismo di Mussolini, spiega come quasi nessuna figura di rilievo della storia italiana del nostro secolo non si sia, per un momento almeno, illusa su di lui (anche Salvemini e Gramsci, al tempo dell'intervento!). Si è voluto qui mostrare come invece l'adesione di Gentile, che, sotto il riguardo religioso, può essere considerato come il più coerente dei modernisti (in polemica con altri modernisti per questa sua coerenza)²⁸ sia stata intellettualmente obbligata.

È per un singolare travolgimento che si pensa oggi come interiormente obbligata l'adesione dei tradizionalisti, di qualsiasi parte, e invece scusabile perché motivata da illusioni quella degli assertori dello spirito di modernità. E proprio contro quest'idea, solidificatasi ormai come abitudine mentale, che il presente discorso è diretto.

Alla base di questo travolgimento sta l'idea che novità sia sempre sinonimo di *positività*. Idea, se ben si osserva, che è intrinseca all'epoca della secolarizzazione, perché questa conferisce un significato magico, di *parola-forza*, al termine rivoluzione; oggi quasi sempre, come perfettamente osserva Monnerot, «la parola «rivoluzione» è presa *en bonne part*; quando non lo sarà più, avremo cangiato d'epoca».²⁹

3.2 Gentile e Gramsci

Alcune premesse sono necessarie.

In che senso dico – prego intendere quanto scrivo alla lettera – che il pensiero di Gentile rappresenta una svolta di capitale importanza nella storia della filosofia, in un senso la più importante del Novecento, e lo dico senza essere per nulla gentiliano?

In quello che ha portato all'estremo non soltanto, come normalmente si dice,

l'idealismo o la sua forma soggettivistica,³⁰ ma la filosofia del primato del divenire, chiarendone l'esito antimetafisico. È nel suo pensiero che si trovano, portate all'estremo, tutte le possibili linee del pensiero antimetafisico. Gentile ha stabilito, cioè, il rapporto di necessità che intercorre tra la coerenza rigorosa della filosofia del divenire, e la più radicale negazione della metafisica. Parlare perciò di una «svolta gentiliana della storia della filosofia» significa questo: la sua considerazione ci permette di giudicare tutte le forme di pensiero antimetafisico anteriori o successive, e di motivare le ragioni per cui non possono venire affermate dopo l'attualismo. Con l'aggiunta: il suo pensiero si svolge interamente entro la filosofia del primato del divenire; perciò, se si pensa concluda in uno scacco, permette anche di definire, facendola almeno intravedere controluce, quella sola linea in cui il pensiero metafisico può venire ripresentato.³¹ O, in altre parole: la sua grandezza resta identica, per la svolta che condiziona, sia che si parli di successo come di scacco. Che la mia persuasione sia la seconda, non ha ora importanza.

La rivendicata «classicità» di Gentile, dopo un lungo periodo di oblio, non significa perciò che il suo pensiero appartenga al passato, anzi! Riflettiamo sulle due sue prime opere che, per la loro data (1898 e 1899), possono essere considerate come i due ultimi grandi libri di filosofia apparsi nell'Ottocento, e in cui tutto il suo pensiero successivo si trova già virtualmente precontenuto, *Rosmini e Gioberti* e *La filosofia di Marx*. Ho già dimostrato altra volta come la sua filosofia, suscettibile di essere definita, se vista nell'angolo visuale della prima, come «la riforma cattolica giobertiana resa coerente attraverso lo hegelismo», rappresenti il punto ultimo, soltanto ora raggiunto da coloro che si definiscono nuovi teologi, del modernismo religioso.³² Per quel che riguarda la seconda ho già accennato – ma devo confessare che il mio pensiero al riguardo non era ancora, al tempo in cui ne scrissi (1964), sufficientemente chiaro – alla sua definizione come punto ultimo a cui deve giungere lo svolgimento dello hegelismo nella forma della filosofia della prassi; quindi come un oltre-marxismo rispetto a cui il marxismo non si trova nella possibilità di rispondere.

Si dirà che, dal 1930 a oggi, la sua fortuna anche qui in Italia – e si era trattato, del resto, di un successo che aveva avuto scarsa eco oltre frontiera – è andata costantemente declinando rispetto a quella di Heidegger, e che l'arretramento è avvenuto senza resistenza: sintomo, questo, di cui è superfluo sottolineare l'estrema significatività. È vero, ma, se ben si guarda, la visione heideggeriana della storia della filosofia, quale emerge dal libro su Nietzsche, coincide singolarmente con quella proposta da Gentile, ma con segno rovesciato: è, cioè, letta come processo verso il nichilismo. In questo senso, penso sia possibile dire che la filosofia di Heidegger è la verità della filosofia di Gentile, quella verità di cui Gentile non si accorse; o che la filosofia di Gentile è la conferma *ante litteram* della diagnosi di Heidegger. Ma è appunto questo che le conferisce la sua eccezionale importanza attuale; è attraverso il suo studio che possiamo renderci conto della profondità della crisi del pensiero teologico-metafisico e delle sue radici. D'altra parte, la posizione di Gentile (e di Gramsci) nello hegel-marxismo può apparire ulteriore a quella di Lukács. Continuamente su Lukács grava infatti l'ombra di Heidegger come versione del suo pensiero in forma di filosofia speculativa; per sottrarsi deve tornare, come fa nell'introduzione alla nuova edizione della sua opera principale *Storia e coscienza di classe*, al materialismo dialettico engelsiano. Cioè proprio quella forma di pensiero nella cui critica, svolta ne *La filosofia di Marx*, è uno dei convergenti punti di partenza dell'attualismo.³³

[...]

Tratterò in questa occasione della questione seguente: se la proposizione: «La filosofia di Gentile è il punto ultimo dello svolgimento dello hegelismo in termini di filosofia della prassi», sia suscettibile di dimostrazione. Ci troviamo per

affrontarla in una posizione privilegiata in ragione dell'esistenza dell'opera del «marxista dopo la filosofia dello Spirito», Antonio Gramsci. Uso il termine «filosofia dello Spirito», invece di altre sigle – neoidealismo, neohegelismo, eccetera – come perfettamente adeguato rispetto alle negazioni che lo specificano. Quella filosofia italiana che genericamente viene detta idealistica, e che è la prima filosofia *dopo* Marx che sia sorta nel mondo facendo inizialmente i conti col marxismo, non può infatti venir caratterizzata altrimenti che come «filosofia dello Spirito»: contro la metafisica per la negazione dell'intuizione intellettuale, contro il positivismo, per la sua subordinazione alla metafisica, che lo costringe a esprimersi come naturalismo. In questo senso generale la «filosofia dello Spirito» abbraccia così l'opera di Croce come quella di Gentile. Il rapporto col marxismo è patente: al modo del Marx filosofo, Croce e Gentile rifiutano così Platone come Democrito, così l'idealismo metafisico come il materialismo naturalistico. Per raggiungere la piena coerenza in questo assunto, rifiutano anche il materialismo di Marx. Il successo del neomarxismo in Italia dopo la «filosofia dello Spirito» non può quindi venir inteso come un accidente, dato che è la riapertura di un problema interno al suo processo di costituzione.

Quanto al neomarxismo di Gramsci, vuol essere la riaffermazione di Marx dopo la «filosofia dello Spirito», correttamente intesa come riforma dello hegelismo quale si rendeva necessaria dopo il marxismo, o come tentativo di vittoria sul marxismo, all'interno della riforma dello hegelismo. Vuole portare cioè il marxismo al massimo rigore critico, liberandolo da tutte le incrostazioni positivistico-naturalistiche, o paleomaterialistiche o giusnaturalistiche o neokantiane. Il suo problema è rigorosamente filosofico, dato che la vittoria del marxismo è legata per lui alla prova della sua verità filosofica. Rivoluzione e filosofia vera fanno per lui tutt'uno. Si può enunciare perciò il suo problema nei termini seguenti: come la rivoluzione *mondiale*, perché *totale*, è possibile?

È noto come su questo neomarxismo circolino due giudizi opposti. Per il primo sarebbe la forma più rigorosa che il marxismo abbia raggiunto in Occidente e l'unica che possa dar luogo a una prassi politica capace di portare al successo i partiti comunisti occidentali. Per il secondo sarebbe una sorta di marxismo diminuito, accompagnante il processo di dissoluzione della rivoluzione come sua involuzione borghese, condizione dell'affermarsi della nuova classe borghese quale che possa essere il successo del suo partito, giudizio che fu portato alle conseguenze estreme da un comunista non secondo a nessuno per integrità morale, Amadeo Bordiga. Entrambe le vedute sono vere; ma quel che può sembrare paradossale e curioso (ma si dimostrerà come non lo sia) è che la prima è vera per il non marxista e non comunista, la seconda per i marxisti e comunisti autentici. Per anticipare brevemente quel che è il mio punto di vista, dirò che vedo nel gramscismo non già il marxismo contagiato da influenze filosofiche estranee, ma la sola forma in cui esso può riaffermarsi dopo la «filosofia dello Spirito»; questa posizione non può però venire assimilata a uno sviluppo del marxismo, e la realtà storica a cui può dar luogo è ben diversa da quella significata nel «principio speranza»; ma, d'altra parte, è inutile cercare dopo Gramsci un «miglior» marxismo, a cui corrisponda una più adeguata politica.

Ricordiamo per brevissimo accenno le tesi del marxismo antigramsciano. Esse hanno a punto di partenza i giudizi di chi prende posto nella storia contemporanea come il più intransigente moralista in nome del marxismo letterale e del comunismo nella sua versione ideale, Amadeo Bordiga, e hanno trovato la più rigorosa espressione filosofica in uno dei migliori libri che sul pensatore sardo siano stati scritti, quello del marxista tedesco eterodosso Christian Riechers.³⁴ Riechers, che pure non mostra di avere una conoscenza approfondita del pensiero gentiliano (al punto di accomunare la posizione di Gentile nei riguardi del marxismo a quella di Rodolfo Mondolfo), tuttavia, sul piano teorico critica Gramsci per aver sostituito al materialismo marxiano un idealismo soggettivo di stampo

kantiano-fichtiano, piuttosto che hegeliano, a cui corrisponderebbe sul piano politico una curiosa vicinanza al fascismo di sinistra. Scrive, infatti: «Questi fascisti di sinistra [...] la maggior parte dei quali conflui dopo la fine del dominio fascista nel socialismo e nel comunismo, hanno soltanto da sostituire l'attributo fascista con quello di democratico, socialista o comunista, per scoprire negli scritti di Gramsci una posizione analoga alla loro».³⁵ Tolto il tono polemico, la frase può essere intesa nel senso seguente: il neomarxismo di Gramsci appartiene a una rivoluzione ulteriore al leninismo, di cui fascismo e postfascismo sono momenti che si avversano mortalmente, ma nello stesso orizzonte; e lo stesso vedere nel fascismo un delitto, proprio degli antifascisti, è posizione di chi deve chiamare delitto un errore perché partecipa dello stesso errore. Orbene, uno studio approfondito di Gentile può perfezionare la tesi del Riechers, portandola a un altro significato che coinvolge la critica anche dell'eterodossia marxista.

La questione che ho proposto mi porta a una serie di tesi la cui enunciazione può sembrare sconcertante, anzi stupefacente:

1) Soltanto la discussione del tema Gentile-Gramsci ci mette in grado di formulare adeguatamente le categorie interpretative della storia contemporanea.

2) Con la sua discussione giungiamo al momento conclusivo di quella che vuol venir detta interpretazione transpolitica della storia contemporanea, cioè quella che privilegia, in detta storia, come l'essenziale, il momento filosofico; o che è attenta al parallelismo tra filosofia e politica come tratto nuovo che la specifica.

3) Possiamo parlare in questo senso di un «paradigma italiano», decisivo per una lettura veramente adeguata di detta storia (dato che Gentile e Gramsci possono trovare spiegazioni soltanto nella storia del pensiero italiano).

Si tratta, del resto, di paradossi soltanto apparenti. Il carattere che accomuna le filosofie di Marx e di Gentile è di essere, entrambe, svolgimenti dello hegelismo nel senso della filosofia della prassi. Di questi svolgimenti, quale il più rigoroso? Il pensiero di Gramsci, che ha presenti entrambe le filosofie, e che è guidato dalla più ferma intenzione di riaffermare il marxismo, ci dà la possibilità di una soluzione rigorosa della questione.

Ma perché ho parlato altresì delle categorie interpretative della storia contemporanea, e della possibilità di graduare, nella sterminata letteratura sull'argomento, il momento di verità delle varie tesi, solo a partire dalla soluzione di tale problema? Nel suo aspetto rivoluzionario la storia contemporanea non è altro che il passaggio alla realtà di queste due filosofie della prassi. La rivoluzione marxleninista e le sue eresie, per un verso; per l'altro, *l'idea di una rivoluzione occidentale ulteriore alla rivoluzione russa*,³⁶ in quanto adeguata a Paesi superiori per civiltà e cultura, o per essere più esatti, per grado di modernizzazione. Non a caso questa idea maturò soprattutto in Italia in relazione così al tentativo di riforma dello hegelismo come all'interventismo rivoluzionario (la guerra come rivoluzione, o per la rivoluzione) e incontrò la filosofia di Gentile, anche se assunse poi forme opposte fino alla morte (ma la lotta fino alla morte caratterizza pure le forme divergenti sorte sull'orizzonte del marxleninismo). Poniamo ora si riesca a dimostrare – ed è l'assunto che mi propongo – che il neomarxismo di Gramsci non è più marxismo nella misura in cui cede all'attualismo. Avremo che la politica che esso promuove prende posto in una rivoluzione ulteriore alla marxleninista, non già, cosa che Gramsci avrebbe ammesso, o anzi a cui esplicitamente lavorò (da ciò il suo dissenso con lo stalinismo), perché il modello russo non può essere trasportato identico nei Paesi occidentali, ma perché *non più* marxista. La domanda che sorge è se, nonostante l'opposizione mortale, non si debba vedere una continuità tra il periodo fascista e il postfascista, come continuità di un processo di dissoluzione. In termini filosofici, se la filosofia del primato del divenire, dopo aver elaborato il concetto di rivoluzione totale, giunta al suo punto ultimo, non lo

rovesci in quello di dissoluzione, di processo verso il nichilismo.³⁷

Trasportiamo la considerazione sul piano mondiale. Se l'attualismo è la forma filosoficamente rigorosa della filosofia della prassi, il marxleninismo si risolve in ideologia, nel senso di strumento di potenza (ossia, Lenin ha trasformato il marxismo in ideologia). Perciò la rivoluzione che esso ha promosso ha dato luogo alla forma estrema dell'imperialismo (questo è il senso profondo, filosofico, con cui si può render ragione del fatto dell'imperialismo sovietico, al di là delle intenzioni di dirigenti). Viceversa, la forma filosoficamente più rigorosa, non realizza la rivoluzione, ma il suo opposto.

Questo aspetto della storia contemporanea non deve però produrre meraviglia, né far pensare all'irrazionale se si osserva il fatto che la contraddizione della filosofia della prassi, come termine ultimo della filosofia del primato del divenire, non può esplicitarsi che storicamente e praticamente.³⁸

In dipendenza delle considerazioni sinora svolte, la trattazione presente deve articolarsi in tre punti:

1) Gramsci pensa di poter risalire da Croce a Marx, perché la filosofia di Croce sarebbe il tentativo, fallito, di ritraduzione del marxismo in forma di filosofia speculativa. Ossia, egli pensa di aver compreso «il segreto di Croce». Questi aveva presentato l'avversario contro cui muoveva, ora come il positivismo, ora come la filosofia teologizzante, o anzi, come il «genere» filosofia senz'altro (con la proposta della sostituzione della metodologia alla filosofia), ora come l'irrazionalismo: Gramsci dice che è *sempre* soprattutto il marxismo, e che quello di Croce è l'unico tentativo serio di vincerlo. Per cui, dopo il suo fallimento, il marxismo emergerebbe nella sua forma più rigorosa.

In questa asserzione c'è del vero nel senso che la filosofia di Croce è una «ritraduzione in forma di filosofia speculativa di un'altra filosofia». *Ma quest'altra filosofia è la filosofia della prassi di Marx o invece quella di Gentile?* Si può dimostrare come sia questa seconda. Gramsci dunque, nel suo lavoro di «ritraduzione storicizzante» non incontra Marx, ma invece Gentile, pur credendo di incontrare Marx.

2) Questa tesi può avere la sua riprova nel fatto che le novità del pensiero di Gramsci rispetto a Marx o rispetto a Lenin – novità che nessuno può negare – non possono trovare spiegazione come sviluppo del marxismo o del marxleninismo, mentre invece si accordano con la forma gentiliana della filosofia della prassi (rappresentano il cedimento rispetto a essa).

3) Come può dunque Gramsci essersi illuso di aver ritrovato il marxismo, se anche un marxismo diverso dal marxismo volgare e, per quel che riguarda la lettera, anche dalle formulazioni criticamente elaborate? Occorre distinguere la filosofia della prassi gentiliana, dall'interpretazione che lo stesso Gentile ne aveva dato e dalla politica con cui l'aveva connessa. Effettivamente anche un'altra ne è possibile, quella svolta da Gramsci. Si tratta quindi di porre in chiaro come nell'attualismo, e più precisamente nella veduta attualista della storia della filosofia, ci siano possibilità politiche diverse: l'una porta il risorgimentale Gentile all'adesione al fascismo, l'altra al rivoluzionario Gramsci. Si tratta, tuttavia, di una rivoluzione che si rovescia in dissoluzione: il nome di questa rivoluzione che si rovescia in dissoluzione è: «contestazione». Non è un caso che Gramsci sia forse l'unico filosofo marxista la cui fama abbia resistito alla contestazione nelle sue forme anarchiche, o si sia anzi successivamente consolidata.³⁹

[...]

Se dunque Gramsci ha ragione nello scrivere che «la filosofia di Croce rimane una filosofia “speculativa” e in ciò non è solo una traccia di trascendenza e di teologia, ma è tutta la trascendenza e la teologia»,⁴⁰ ha poi storicamente torto

nell'identificare col marxismo la filosofia della prassi che egli avrebbe ritradotto. Ha parimenti torto nell'idea dell'ossessione del marxismo, raffigurato come avversario sempre presente alla mente di Croce, anche se ossessione quasi sempre sottaciuta; perché la tentazione rivoluzionario-marxista era stata accesa in Croce da Labriola, e poi criticata senza troppa difficoltà in questa forma labrioliana, e i motivi della critica rivoluzionaria si erano rovesciati nella critica della mentalità radicale, e nell'accordo, su questo punto, con Sorel. Come dalla critica di Labriola fosse riportato allo Herbart, ho detto altrove: non più, per la verità, come al moralista che nella prima gioventù gli aveva fornito un purismo etico, giovevole come «un'armatura, onde egli mi rivestiva contro il disfacimento dell'etica operato dall'associazionismo, dallo psicologismo e dall'evoluzionismo e dall'utilitarismo che stava sempre nel fondo di questi tentativi»,⁴¹ ma al filosofo che aveva sentito l'importanza della distinzione; e affermato una linea che porta Croce attraverso il riconoscimento dell'autonomia del momento economico alla hegeliana riconciliazione con la realtà. Intenzione – sinora, per quel che so, non segnalata, ma che la corrispondenza rende chiara – del Gentile de *La filosofia di Marx* è di portarlo al suo pensiero attraverso una considerazione del marxismo più profonda di quella di Labriola, condizionante una critica più rigorosa di quella di Croce; segnalandogli una filosofia di Marx più profonda di quella dell'*antiDühring*, a cui Labriola sostanzialmente si atteneva. Si sono dette le ragioni, profonde per riguardo alle esigenze spirituali, che portarono Croce alla filosofia, tali da spiegare perché questo tentativo doveva andare fallito; separando Croce le accettate critica dell'intuito metafisico e affermazione del formalismo – che rendono possibile anzitutto la costruzione di un'estetica liberata a un tempo dalla metafisica e dal naturalismo – dalla filosofia della prassi. In quegli anni tra il 1895 e il 1900, Labriola e Gentile si contendono Croce, senza riuscire completamente né l'uno né l'altro nel loro intento; e senza intendere appieno, né l'uno né l'altro, le ragioni della resistenza.

Dunque l'esame, preciso al mio credere, anche se rapidamente accennato, dei rapporti tra la filosofia di Croce e di Gentile, porta a dire che Gramsci, nella sua ritraduzione, *avrebbe dovuto* ritrovare Gentile, o ripensare in forma attualistica il marxismo, dato che la filosofia di Croce è l'esatta traduzione in termini di filosofia speculativa, non del pensiero di Marx, ma di quello di Gentile. *Avrebbe dovuto*: il condizionale dimostra che quanto abbiamo detto non è ancora una prova sufficiente del suo attualismo.

Potrebbe infatti darsi che Gramsci avesse condotto un parallelo tra lo storicismo marxiano e il crociano, mostrando la superiorità del primo, e avesse poi voluto far coincidere questa ricerca con la dimostrazione che il ripensamento italiano dello hegelismo doveva logicamente concludere con la riaffermazione del marxismo. Le due ricerche potrebbero essere di diritto autonome, e l'eventuale insuccesso della seconda non inciderebbe sulla valutazione della prima. Non è tuttavia così; e realmente quel che Gramsci chiama marxismo è il risultato coerente della ritraduzione di Croce, così coerente da ricostruire dopo il crocianesimo l'attualismo, come se procedesse dalla traduzione al testo originale. Possiamo convincercene attraverso varie vie. La prima è la coincidenza puntuale tra la critica gramsciana dello storicismo di Croce e la gentiliana. La seconda è la formulazione nuova che in Gramsci trova il concetto marxiano di società civile, con le sue implicazioni, tra cui quella dell'abbandono dell'economismo e del materialismo marxiani. La terza è la posizione rispetto a Labriola,⁴² inconsapevolmente identica a quella di Gentile. Si può dire che l'invito che questi aveva rivolto a Croce sia stato invece recepito da Gramsci. La quarta è il modo in cui è inteso il blocco storico. La quinta è il giudizio sulla funzione capitale accordata alla filosofia italiana nel processo di modernizzazione rivoluzionaria. La sesta, la differenza da Lenin rispetto alla nozione di egemonia.

Per gli ultimi cinque di questi punti, se ne trova la miglior conferma in uno

scritto che Norberto Bobbio ha dedicato a *Gramsci e la concezione della società civile*,⁴³ e che è il più penetrante nella linea, per dir così, gramsciano-azionista, che è anche accettata, sostanzialmente, in quanto riforma del marxismo e del leninismo che è insieme loro sviluppo, dal comunismo occidentale. Da uno studioso di cui è nota la scarsissima simpatia per Gentile e che non pone infatti la domanda essenziale: se quella che pur chiama «la profonda innovazione che Gramsci introduce in tutta la tradizione marxista» possa essere considerata uno sviluppo del pensiero marxiano, o risulti invece dall'accettazione della critica gentiliana, inconsapevole, ma necessaria, dato l'assunto di tradurre in linguaggio storicizzato il pensiero speculativo di Croce. È piccante osservare come le precisazioni testualmente esatte del filosofo italiano più avverso a Gentile rappresentino le tappe per la dimostrazione rigorosa del cedimento in Gramsci della filosofia della prassi marxiana rispetto alla gentiliana.

Cominciamo con l'osservare come la critica gramsciana dello storicismo crociano coincida puntualmente con quella svolta da Gentile. Che cosa dice infatti Gramsci? Che al divenire Croce ha sostituito il «concetto» del divenire; che questa sostituzione coincide con quella del divenire reale con un divenire dipinto; che la «non definitività» della filosofia ricopre di fatto la «definitività» della società liberale, apparentemente aperta allo sviluppo, in realtà chiusa alla trasformazione rivoluzionaria; che, insomma, per usare un linguaggio lukácsiano, Croce ha semplicemente sostituito all'apologetica «diretta» dell'ordine esistente un'apologetica «indiretta». Che lo storicismo di Croce, come storicismo separato dalla filosofia della prassi e dall'unità di pensiero e di azione, è uno storicismo chiuso al futuro. Se passiamo a considerare quel saggio in cui Gentile nel 1942 conclude definitivamente i suoi conti con Croce, *Storicismo e Storicismo*,⁴⁴ riscontriamo una corrispondenza perfetta. Gentile parla dello storicismo crociano come appoggiato a «fondamenta semplicemente dipinte», perché all'interno di un realismo e di un naturalismo presupposti; così da essere uno storicismo della realtà conclusa in cui «il futuro preveduto o comunque pensato come un qualunque possibile futuro, è logicamente un passato rispetto al pensiero che lo raffigura nel sistema necessario della logica».

Passiamo ora all'«innovazione profonda» che Gramsci introduce in tutta la tradizione marxista, e che non ha in questa precedenti. Sta nella diversa concezione della società civile vista come *appartenente non al momento della struttura, ma a quello della sovrastruttura*; cioè per Marx la società civile, intesa come «il vero focolare, il teatro di ogni storia», comprende secondo la definizione dell'*Ideologia tedesca*, poi ripresa nella *Critica dell'economia politica*, «tutto il complesso delle relazioni materiali fra gli individui all'interno di un determinato grado di sviluppo delle forze produttive».⁴⁵ Affermazioni che sono la premessa della celebre definizione della *Critica dell'economia politica*: «L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una struttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forze determinanti della coscienza sociale».⁴⁶ Nella scuola marxista si può trattare dell'azione reciproca tra struttura e sovrastruttura, ma non abolire il primato della struttura, con la teoria materialistica del «riflesso» (le idee come riflesso). Se, come Gramsci, si intende invece per «società civile» tutto il complesso delle relazioni ideologico-culturali della vita spirituale, si rimette la dialettica sulla testa, sia pure in modo diverso da quello che aveva fatto Hegel. La storia non è più, in primo luogo, storia economica, ma storia delle concezioni del mondo, storia della filosofia. È quel che attesta il passo gramsciano così frequentemente citato, secondo cui «la filosofia della prassi è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, dialettizzato nel contrasto tra cultura popolare e alta cultura. Corrisponde al nesso Riforma protestante più Rivoluzione francese; è una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche filosofia».⁴⁷ Detto questo, le altre novità gramsciane che Bobbio mette in luce con tanta precisione

non possono servire ad altro che a illuminare meglio la coincidenza tra il distacco di Gramsci da Marx e da Lenin (non soltanto nella lettera), e la sua, certamente non voluta né consapevole, subordinazione all'attualismo.

Sembra che Gramsci ripercorra il processo di pensiero di Gentile da *La filosofia di Marx* alla prolusione palermitana del 1907 sul concetto di storia della filosofia, in cui la storia, in obbedienza, per così dire, al mondo rimesso sulla testa nel giovanile libro su Marx, viene risolta nella storia della filosofia. Con la conseguenza, per Gramsci, che il concetto «borghese» di «modernità» si sostituisce alla versione rivoluzionaria del concetto di «materialismo»; e sulla base della «modernità» si ha poi l'incontro tipicamente gramsciano tra la borghesia progressiva e il comunismo, quell'incontro così severamente giudicato da Bordiga, ma non da Bordiga soltanto.

La novità rispetto all'idea della società civile è correlativa all'abbandono dell'oggettivismo di Labriola, come pure Bobbio acutamente avverte, senza però osservare che avviene esattamente nei termini che Gentile auspicava. Per Labriola la tesi che «le idee non nascono dal cielo» era equivalente alla loro spiegazione a partire dalla struttura economica, secondo la notissima sua frase per cui «la struttura economica determina *in primo luogo e per diretto* i modi di regolazione e di soggezione degli uomini verso gli uomini (il diritto, la morale, lo Stato), *in secondo luogo e per indiretto* gli obiettivi della fantasia e del pensiero, nella produzione della religione e della scienza». Le idee non nascono dal cielo neanche per Gentile e per Gramsci; ma le concezioni del mondo hanno rispetto alle istituzioni una funzione primaria; non sono giustificazioni postume di un potere, ma forme creatrici di nuova storia. Ora, questo era appunto il senso del congedo del materialismo marxiano – dell' *antiDühring* in nome dell'elemento più positivo e rigorosamente critico delle *Tesi* – proposto dal Gentile anti-Labriola. La concezione gramsciana della società civile porta alla critica dell'economismo a cui consegue quella del materialismo.⁴⁸ *Marxismo dissociato da materialismo e da economismo*; ma non è una definizione che vale esattamente per l'attualismo? Con un paradosso soltanto apparente si potrebbe giungere a dire che il rimprovero mosso a Croce da Gramsci è di non avere, in quei lontani anni, ascoltato Gentile...

Passiamo a un quarto punto, a quella nozione di «blocco storico», in cui, benché gli accenni contenuti negli scritti gramsciani siano scarsissimi, si suol riconoscere il «nucleo fondamentale» del gramscismo. Ebbene, in due di questi pochi passi si dice che nel «blocco storico» le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, affermazione a cui Gramsci pensa di dover immediatamente aggiungere che «la distinzione di forma e di contenuto è meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali»; così che l'unità-distinzione tra la struttura e la sovrastruttura viene esemplata su quella tra la natura e lo spirito.⁴⁹ Frasi di cui è inutile sottolineare l'accento attualistico.

Consideriamo poi la curiosa affermazione gramsciana sul primato italiano nella promozione della rivoluzione comunista a rivoluzione mondiale. Per lui, la missione del popolo italiano è nella ripresa «del cosmopolitismo romano e medioevale, ma nella forma più moderna e avanzata» non in quella nazionalistica rivolta al passato.⁵⁰ Quanto a dire è nella continuazione, nella forma che si è detto, della filosofia dello Spirito italiana, vista da lui come il punto più alto sinora raggiunto dal pensiero, che il marxismo si eleva alla sua forma rigorosamente critica, condizione del carattere mondiale della rivoluzione.

Anche se non mi sembra si possano addurre passi precisi al riguardo, ho l'impressione che il nuovo concetto di società civile ha tra l'altro la funzione di permettere, attraverso una giustificazione filosofica, la fondazione in linea di diritto della novità del leninismo rispetto a Marx: la nozione di egemonia, ossia l'idea del partito come strumento rivoluzionario permanente. Il leninismo aveva parlato dell'egemonia come «direzione politica», andando in ciò oltre al marxismo

nella direzione volontaristica e partitica; per Gramsci bisogna subordinare questa direzione politica alla «direzione culturale». Si potrebbe dire che il progresso politico di Lenin su Marx importa filosoficamente per Gramsci un nuovo concetto di «società civile» che può trovare il suo fondamento solo nel passaggio dalla prima alla seconda forma di filosofia della prassi: è questo un punto che meriterebbe di venire svolto con particolare attenzione. Anche se non si possono trovare citazioni precise, credo si possa considerare pensiero centrale di Gramsci quello che la riforma teorica del marxismo conseguente alla riforma italiana del pensiero classico tedesco rende anche possibile la riforma politico-culturale del leninismo. Altrimenti – non sembra arbitrario attribuire questo pensiero a Gramsci – si va fatalmente a cadere nelle due opposte deviazioni, quella di Stalin e quella di Trockij. Perché si può dire che in entrambe egli dovesse vedere la conseguenza del non risolto problema leninista; nello stalinismo prendeva la forma della subordinazione della teoria alla pratica, con la conseguenza della trasformazione del marxismo in un'ideologia di potere che doveva, in definitiva, portare al social-imperialismo.

Quanto al trockismo, la giusta esigenza di non troncare il processo rivoluzionario non poteva trovare soddisfazione sino a che non si fosse elaborata una filosofia rivoluzionaria con significato veramente mondiale.

La priorità della direzione politica poteva cioè portare alla formazione di una volontà collettiva, nel senso di volontà universale, solo a condizione che fosse subordinata a una concezione del mondo, non più usata strumentalmente, ma valida perché vera, tale da imporsi agli intellettuali. Ciò aveva portato alla delusione degli stessi intellettuali marxisti occidentali rispetto al comunismo russo, e alla loro solidarietà con gli intellettuali liberi o socialdemocratici nella convinzione che la rivoluzione marxleninista fosse fenomeno russo e non inizio della rivoluzione mondiale.⁵¹ Come reazione di Gramsci a questa impressione deve essere inteso quel passo ricordato dianzi sulla missione del popolo italiano. La rivoluzione mondiale deve, cioè, procedere dall'Italia: in dipendenza di quella rielaborazione veramente critica del marxismo, che sarà il risultato di quell'opera *für ewig* [per sempre] a cui egli si accinge dopo la sconfitta politica e a cui lavora negli anni del carcere.

[...]

Il lungo giro che si è percorso ci riporta, certificandole, alle ipotesi pronunziate all'inizio. È frequente il discorso sull'insuperabilità della crisi che il marxismo non può confessare, e che non può confessare perché è insuperabile. Ora, soltanto *il necessario cedimento di Gramsci rispetto a Gentile* ci permette di definire questa insuperabilità. Davanti alla «filosofia dello Spirito» italiana non ci sono per il marxismo filosofico che due vie: o respingere assolutamente tale filosofia dalla storia del pensiero,⁵² o trasformarsi nel senso gramsciano. Finché si porti l'attenzione sul solo Croce, la tesi del marxismo di Gramsci può ancora, e sia pure con un po' di difficoltà, essere sostenuta: il suo è uno dei vari modi in cui può essere sostenuta entro il marxismo la tesi dell'unità di struttura e di sovrastruttura; il gramscismo può anzi essere visto come la forma più liberale che il marxismo sia suscettibile di assumere. Le cose cambiano completamente, come si è visto, quando si ponga il problema del rapporto con l'attualismo. D'altra parte evitare questi conti è impossibile perché sia marxismo che attualismo si presentano come l'esito della filosofia classica tedesca. Bisognerebbe dimostrare che l'attualismo è un'involuzione, ma dove ravvisare l'elemento involgente? La considerazione del modo con cui Gentile incontra il punto nodale del pensiero marxiano, tronca anzi ogni possibile discorso sull'involuzione attualistica dello hegelismo nel giobertismo, nell'«ideologia italiana», eccetera; tutti i discorsi del «cattaneismo» oggi corrente.

A partire dal rapporto Gramsci-Gentile viene così anche definito il limite del marxismo di sinistra antigramsciano. Ha ragione quando afferma che il neomarxismo di Gramsci non è effettivamente più marxismo; non però perché contagiato da influenze che avrebbe subito, in qualche modo passivamente, dall'ambiente culturale, o perché il modo di pensare del suo autore non sia stato rigoroso: si deve invece dire che rappresenta esattamente quel che il marxismo deve diventare quando vuol prendere posizione rispetto alla «filosofia dello Spirito» italiana. Meglio ancora: come già si è visto, l'originalità incontestabile del pensiero gramsciano, quel che ne fa il più notevole tra i commenti filosofici al marxleninismo, sta nel fatto che, richiamandosi a Labriola, ha posto il problema dell'autosufficienza del marxismo, necessaria perché la rivoluzione non venga riassorbita nel «vecchio mondo»; da ciò l'eccezionale importanza che, a mio giudizio, ha il suo scacco. La critica di sinistra non può procedere oltre dopo il rilievo del nonmarxismo di Gramsci: la sua verità rispetto a giudizi di fatto abbisogna di una diversa giustificazione teorica. Questo marxismo di sinistra respinge il *Diamat* come ideologia, e respinge insieme il gramscismo e, senza dubbio, le sue osservazioni sono molto pertinenti per quel che riguarda le conseguenze pratico-politiche del gramscismo. Non sa tuttavia indicare la forma di marxismo critico che possa venir sostituita alla posizione di Gramsci; ed è dogmatico nella convinzione, ancora, di una rivoluzione nel senso del marxismo dopo che ha rifiutato e deve rifiutare tutte le forme in cui sinora si è realizzata o si propone. Quanto si è detto porta al non piccolo risultato del riconoscimento di un'impotenza non superabile.

La vera formulazione della crisi insuperabile del marxismo teorico riguarda dunque il fatto se sia coinvolto nello scacco dell'attualismo, da intendere non come scacco-fallimento, ma come scacco-occasione di una svolta nella storia del pensiero. Ogni altra critica appare esterna rispetto a questa: che mostra come, percorrendo lo svolgimento dello hegelismo nella forma della filosofia della prassi, non si possa evitare l'attualismo come momento ultimo. Di quale portata sia questa critica ci accorgiamo considerando come quella che si potrebbe chiamare «prigionia gramsciana del marxismo nell'attualismo» porti a rovesciare la rivoluzione, nel senso marxiano del termine, in dissoluzione. Non è senza significato che oggi si affacci l'idea che la contestazione (definibile appunto come rovesciamento della rivoluzione in dissoluzione) abbia compiuto un'opera selettiva tra i teorici del marxismo, risparmiando il solo Gramsci come elaboratore dell'unica strategia capace di render possibile il passaggio al comunismo nei Paesi occidentali.⁵³

Ma come spiegare le opposte disposizioni politiche di Gentile e di Gramsci? Analizzare così il particolare fascismo di Gentile come il comunismo di Gramsci può portare a una visione della storia contemporanea diversa dalle abituali. Nelle relazioni che ho ascoltato mi è sembrato di sentire una certa reticenza nei riguardi del fascismo di Gentile, quasi si trattasse di un tema su cui fosse preferibile non insistere. Bisogna riconoscere che se fascismo vuol dire credere nella funzione cosmico-storica della personalità di Mussolini, nessuno fu fascista come Gentile. Come spiegare dunque, data la prossimità di posizioni filosofiche, il fascismo di Gentile e l'antifascismo di Gramsci?

Cominciamo perciò col considerare a priori le possibilità politiche contenute nell'attualismo, per passare poi al riscontro testuale. Tali possibilità sono due, la risorgimentale⁵⁴ e la rivoluzionaria. La prima si imparenta alla sua interpretazione in termini di «filosofia cristiana». La grande cesura nella storia sarebbe rappresentata dal cristianesimo,⁵⁵ che il processo dell'oggettivismo al soggettivismo della filosofia cristiana libererebbe dalla rete, in cui si trovò impigliato, del pensiero greco. A partire da questo e in relazione alla sua critica del materialismo marxiano, da lui associato con l'idea rivoluzionaria, Gentile può pensare a un Marx oltrepassato in Gioberti, e all'idea di rivoluzione oltrepassata in quella di

Risorgimento, elevata a vera e propria categoria filosofica. Risorgimento che viene conseguentemente definito attraverso l'antitesi radicale alle posizioni descritte ne *La filosofia di Marx* come conseguenti al materialismo: ateismo, sensismo, individualismo e amoralismo, spirito rivoluzionario, negazione della tradizione. Da ciò lo sganciamento totale del Risorgimento dall'illuminismo e dallo spirito della Rivoluzione francese e la sua connessione con la Restaurazione, nel senso di vera restaurazione, restaurazione del divino. Intesa però non come semplice riaffermazione del passato, ma come ripresa e affinamento di una tradizione, dopo che essa era stata messa in crisi, così che potremmo complessivamente dire che per Gentile spirito risorgimentale ha il significato di riaffermata religione dello Spirito, come spiritualismo purificato da ogni traccia di naturalismo e di soprannaturalismo insieme, essendo il soprannaturalismo per lui, per così dire, una forma di naturalismo iperuranico.

Se separiamo però l'attualismo dal suo carattere «cattolico» o dall'interpretazione religiosa che il suo autore gli aveva dato, esso assume un carattere rivoluzionario, per quel che riguarda la sua posizione nella storia della filosofia (particolarmente visibile, per esempio, nella prolusione pisana del 1914 *L'esperienza pura e la realtà storica*). Ossia: tutte le concezioni del mondo prima dell'attualismo si sono mosse nell'orizzonte di una realtà e di una verità presupposte; certamente la storia del pensiero è quella di un processo di erosione della concezione oggettivistica e trascendentistica, e con ciò prepara la «maturità dei tempi»; ciò non toglie però il salto tra esse, e il rigoroso immanentismo. L'attualismo non è soltanto il punto d'arrivo di un processo millenario, ma una rivoluzione; e il passo ricordato del giovane Gramsci mostra come egli vi vedesse questo; la rivoluzione filosofica attualista, perfezionamento del marxismo, poteva ben congiungersi con la rivoluzione comunista, negatrice delle formulazioni riformistiche o evoluzionistiche del marxismo.

Finora abbiamo parlato dell'attualismo interpretato da Gramsci in senso rivoluzionario. Proponiamoci ora la domanda inversa: l'interpretazione in termini di attualismo, di soggettivistica filosofia della prassi, non porta al rovesciamento dell'idea di rivoluzione in quella di dissoluzione? Cioè al nichilismo che è il termine esatto per indicare questo rovesciamento? A parlare del nichilismo non può non venire in mente la diagnosi di Nietzsche: l'avventura della «rivoluzione a contatto con l'attualismo» può servire a mostrare che l'idea rivoluzionaria non riesce a sormontare il nichilismo. È qui che si manifesta massimamente quell'enorme «potere di negatività», che è il proprio dell'attualismo. Con un bisticcio di parole, direi che l'attualismo è oggi «attuale», o torna a esserlo, proprio per questo motivo. La trasposizione sovrastrutturalistica mette in primo piano la figura dell'intellettuale; e si sa quanta importanza la sua definizione abbia assunto per Gramsci. Ora, si consideri: l'influenza gramsciana nell'ultimo quarto del Novecento è stata enorme, solo paragonabile a quella della cultura idealistica nel primo; ma i tipi di intellettuale che oggi prevalgono sono quello del «dissacratore» o «demistificatore» e quello dell'«esperto» o del «tecnico»; quale rapporto hanno con la figura gramsciana dell'intellettuale «organico»? Rispondo che sono il frutto della sua *decomposizione*. All'intellettuale era assegnata da Gramsci una funzione un po' simile a quella che Marx assegnava al proletariato: quella di chi, liberando se stesso, libera il mondo. La decomposizione lo trasforma in funzionario dell'industria culturale, dipendente da una classe di potere che ha bisogno così dell'intellettuale dissacratore (quale «custode del nichilismo») come dell'esperto aziendale. Il processo che vi ha portato non è del resto difficile da ricostruire, per via negativa. Come si configura, infatti, questo intellettuale? Messo da parte l'economismo, l'opposizione diventerà quella tra intellettuali *tradizionali* e intellettuali *progressivi*. Come storicisti, questi non potranno più parlare in nome di un socialismo utopistico; neppure però di un socialismo scientifico, dato l'abbandono dell'aspetto materialistico-economicistico, oggettivistico, del

marxismo. Semplicemente in nome della storia come processo di autotrascendimento.

L'interpretazione dell'attualismo in chiave illuministica porterà a una sorta di «illuminismo dopo il marxismo», dunque a un illuminismo «senza diritto naturale», con la conseguenza che l'intellettuale progressivo prenderà la figura dell'intellettuale dissacratore: del devalorizzatore dei valori finora considerati come supremi. Quella rivoluzione per erosione, e non per rottura brusca, che è poi la «guerra di posizione» sostenuta da Gramsci, come tecnica rivoluzionaria, alla «guerra di movimento», si risolve in una dissoluzione «entro l'ordine dato», che viene privato dei valori ideali che lo fondano, così che viene chiusa la via a una loro riaffermazione purificata.

Gramsci, naturalmente, non ha il minimo sospetto di questo possibile esito del suo pensiero. Si può garantire che avrebbe detestato gli intellettuali profittatori dei connubi tra marxismo, psicanalisi di sinistra e decadentismo sadico. Ci si può render conto di questa assenza di previsione, se si pensa alle circostanze politiche che furono l'occasione della sua riflessione filosofica. Nel Gramsci ordinovista c'è la persuasione della solidarietà tra la nuova cultura italiana e la rivoluzione socialista, nella forma in cui avrebbe potuto attuarsi in Italia. Ed ecco che si verifica il fenomeno affatto impreveduto del fascismo che attrae a sé il consenso della maggior parte di questa cultura; in diversi gradi, ma praticamente è sufficiente il giudizio della sua minore pericolosità rispetto a quella presentata dal comunismo. Per il Gramsci dei *Quaderni del carcere* si tratta di riguadagnare all'antifascismo la cultura del Novecento italiano, attraverso l'unica via possibile: la dimostrazione che lo sviluppo coerente del suo motivo più originale deve portarla all'incontro col marxismo autentico, o, per dir meglio, alla sua scoperta. Ugo Spirito ha detto che Gentile è stato il creatore del fascismo: si tratta di una frase forse un po' a punta, ma che è vera, quando venga bene intesa; senza la cultura gentiliana il fascismo non avrebbe potuto prender forma. Ebbene, si deve dire che Gramsci fu il creatore dell'antifascismo, quando lo si distingue dall'opposizione mossa in nome del prefascismo (quella di Croce, per esempio). Sempre presente nei *Quaderni* è l'immagine del fascismo come del nemico che si deve evertere; è quindi naturale che, trasportato in una situazione in cui il fascismo non sussiste più, l'antifascismo non possa esplicitarsi che come fenomeno dissolutivo. Per esprimere tutto in una rapida formula, direi che, visti nella loro radice filosofica, fascismo e antifascismo sono i due aspetti in cui quella filosofia della prassi che è l'attualismo si dirompe nel «farsi mondo».

Ritorniamo al punto già accennato, sul vincolo necessario che unisce, nel marxismo, materialismo e idea della rivoluzione totale. Il pensiero di Gramsci, in quanto vuole assegnare al termine «materialismo» un significato soltanto metaforico (al di là del mondo storico non c'è nulla), ne è la completa riprova: la funzione primaria data agli intellettuali come all'elemento attivo e unificante e al partito «moderno Principe» come intellettuale collettivo porta in realtà alla captazione borghese-illuministico-modernista.

Osserviamo infatti. In questa concezione storicistica gli intellettuali possono operare soltanto come dissolutori delle verità eterne, svolgenti perciò una critica che include quella dell'aspetto escatologico del marxismo. Il momento negativo del pensiero rivoluzionario si dissocia così dal positivo e si fa negazione, piuttosto che dell'ordine esistente, dei valori ideali che lo legittimavano. Esercita un'azione dissolutiva che non distrugge le classi, ma porta al dominio di una nuova classe, che tratta ogni idea come strumento di potere. Il processo è quindi da uno stadio all'altro, più razionalmente organizzato, del dominio di classe.

Si trova una precisa conferma a questa tesi se si porta attenzione alle cose più pertinenti che siano state scritte negli ultimi anni, così su Gramsci come su Gentile. Così, è stato giustamente osservato da Riechers come il socialismo si riduca fondamentalmente per Gramsci a un modo di produzione capitalistica separato

dalla figura dell'imprenditore e in cui il funzionamento del piano è controllato dagli «intellettuali organici» (la «nuova classe»); e che per lui sembra esistere un'economia indifferente alle classi, il cui sviluppo naturalmente positivo si trova impedito da retriivi gruppi sociali. Per un verso, dunque, rivoluzione è «scissione completa col vecchio mondo», e tutto il suo lavoro è svolto a definire l'idea, in questo significato scissionistico; di fatto, questa purificata idea rivoluzionaria è destinata a rovesciarsi nel senso che si è detto.

[...]

Si potrebbe dire che negli atteggiamenti storico-politici opposti di Gentile e di Gramsci si conclude la polemica tra Mazzini e Marx. Si conclude però nel modo più singolare, estremamente istruttivo così per il pensiero filosofico come per il politico. Marx aveva stabilito la solidarietà tra filosofia della prassi, rivoluzione totale e materialismo; l'approfondimento gentiliano della filosofia della prassi porta alla cancellazione del materialismo; Gramsci tenta vanamente di ristabilire il concetto di rivoluzione totale dopo la riforma gentiliana della filosofia della prassi.

Croce pensava che nelle discussioni italiane del 1895-1900 il marxismo teorico avesse subito la sua critica decisiva, fornendo in pari tempo l'occasione al pensiero italiano di portarsi al livello più alto del pensiero mondiale. È un giudizio da rettificare piuttosto che da escludere; a parte la consapevolezza che egli stesso o altri abbiano potuto averne, il protagonista della grande e insolubile crisi del marxismo teorico è Gentile. E la crisi avviene effettivamente in Italia attraverso la rottura non conciliabile tra l'opera rigorosamente teorica di Gramsci e quella di Bordiga, che è costretta al marxismo letterale, e non può raggiungere una formulazione teorica seria, proprio perché non ha affrontato Gentile, ma che è nonostante ciò sufficiente per mettere in rilievo il non marxismo di Gramsci. O, per concludere: l'attualismo è l'autocritica, all'interno della filosofia della prassi dopo Hegel, dell'idea marxiana della rivoluzione totale, autocritica che si esprime nella forma di rovesciamento nell'opposto. Il pensiero di Gramsci ne è la decisiva conferma. Se è vera la prospettiva che ho enunciato nel mio libro su *Il problema dell'ateismo*, secondo cui il razionalismo, inteso come negazione *senza prove* del soprannaturale, deve concludere sull'idea della rivoluzione totale, l'attualismo è la prova del suo scacco. In ciò il senso della «svolta decisiva» che la filosofia di Gentile rappresenta.

CAPITOLO IV

SECOLARIZZAZIONE, NICHILISMO E CRISTIANESIMO

INTRODUZIONE

Il grande sforzo interpretativo sostenuto da Del Noce nel ricostruire le origini e le caratteristiche del pensiero contemporaneo non è mai stato motivato anzitutto dal desiderio di svolgere ricerche erudite, ma da un dramma vissuto e sentito personalmente nel presente. Come già accennato nell'introduzione del capitolo I, Del Noce vive a fondo con inquietudine e spirito combattivo la sfida che l'ateismo pone al cristiano. Si può dire che egli anzitutto vive in prima persona lo sgomento per l'unicità che l'esperienza contemporanea ci pone davanti; quella, per usare i celebri versi di Eliot, in cui «gli uomini hanno abbandonato Dio non per altri dei... ma per nessun dio; e questo non era mai accaduto prima».¹

L'urgenza sentita da Del Noce è direttamente proporzionale a questa unicità di sfida che il processo di secolarizzazione porta. Se, come si è visto, l'ateismo è un fenomeno tipicamente moderno nella sua caratterizzazione fondativa e filosofica e nella sua pretesa totalizzante, altrettanto unico e inedito è l'esito storico ultimo del processo di secolarizzazione: la società opulenta.

Il tratto qualificante di questa unicità è quello che Del Noce definisce la sua «irreligione naturale»: quella situazione in cui l'uomo non si sente sollecitato ad affrontare la questione di Dio e cioè del mistero della vita, per risolverla in un modo o nell'altro, ma riconosce piuttosto l'assoluta indifferenza verso il problema. Come hanno anticipato Nietzsche e Sartre, la novità del mondo secolarizzato è che il problema di Dio non è negato, ma ignorato, perché di nessun interesse per l'uomo.

Ecco la potenza unica, la forma originale, la sfida radicale che il lungo percorso del razionalismo porta all'uomo contemporaneo. Si noti che Del Noce insiste sul carattere filosofico e antropologico della sfida, prima ancora che sul suo aspetto teologico. Egli ha ben presente – perché lo vive in prima persona – che non è in questione una problematica interna alla teologia, ma la cifra propria del tempo di oggi che coinvolge la società umana nel suo complesso e la vita in tutti i suoi aspetti.

L'irreligione naturale rappresenta la massima sfida a una tradizione religiosa millenaria, a partire dalla pretesa di cancellare la radicalità urgente della domanda di Dio. Ora, si può ben vedere quali siano i fattori storici che rendono possibile l'instaurarsi di una tale pretesa. Il primo fattore è quello qui esaminato nel capitolo II, riguardo al compiersi e dissolversi del marxismo: il compiersi, nel senso che esso effettivamente e storicamente si realizza, e il dissolversi, nel senso che, in virtù dell'eterogenesi dei fini cui dà luogo, costringe l'avversario, cioè lo spirito borghese, a mostrarsi e ad affermarsi pienamente.

L'irreligione naturale è quella situazione che si instaura per la lotta dello spirito borghese contro una ben precisa religione, quella marxista. Il dissolversi della pretesa rivoluzionaria a seguito del suo fallimento storico determina il disincanto della società secolarizzata che mantiene tutte le negazioni del marxismo, ma non ha più nessuno slancio ideale. È il sociologismo, secondo Del Noce, l'indirizzo di pensiero emergente nell'ambito dell'irreligione naturale, quell'atteggiamento che

delegittima e decostruisce ogni fenomeno storico e ogni proposta ideale o culturale, ne relativizza il significato e la portata, fino a dar luogo al più radicale e indifferenziato relativismo. Tutto ciò, naturalmente, non esclude la possibilità della permanenza di fenomeni sociali religiosi, ma ne misconosce qualsiasi relazione al problema della verità e del bene.

Il secondo fattore determinante per l'instaurarsi dell'irreligione naturale è il benessere. La società opulenta disinnescava l'elemento propulsore dell'ideale rivoluzionario, che è l'indigenza e il bisogno, attraverso la progressiva diffusione del benessere materiale. La risposta materialista del benessere all'analisi materialista del marxismo, congiunta al sociologismo corrosivo di ogni idealità, lascia spazio all'affermarsi della tecnica sempre più dotata di strumenti efficaci per cambiare la realtà, determinando una miscela da cui sorge una società omologata, sazia, potente e cinica. Principali strumenti di affermazione di questa cultura saranno la scuola, l'università e l'industria culturale.

In questo quadro, nel quale dominano l'alienazione e la strumentalizzazione dei rapporti, non stupisce che le giovani generazioni esprimano un movimento di ribellione; anzi, è quasi da considerarsi un bene, che può giovare all'intera società. È questo l'atteggiamento iniziale con cui Del Noce guarda ai primi passi della contestazione del 1968. Ma da subito ne ravvisa anche la grande ambiguità, che dovrà inesorabilmente portare la contestazione a diventare fattore concorrente e non alternativo alla costruzione della società più secolarizzata della storia.

È interessante osservare come Del Noce abbia guardato con grande partecipazione ai sommovimenti studenteschi di quegli anni, ma, allo stesso tempo, con la consueta lucidità, ne abbia immediatamente denunciato l'involuzione discorsiva, fino ad accusare (nel 1969!) i giovani di degenerare nell'anarchismo fascista della peggior specie. Va osservato che con questa espressione Del Noce non intendeva stigmatizzare gli eccessi di comportamento di taluni, ma la falsità dei presupposti culturali di fondo sui quali è andato via via strutturandosi il movimento studentesco.

L'esattezza delle analisi di Del Noce è stata pienamente confermata dalla storia: quei sommovimenti infatti non hanno determinato una crisi dello spirito borghese, ma semmai ne hanno consentito un ulteriore rafforzamento, dal momento che la contestazione, lungi dall'aver realizzato una società alternativa, ha semplicemente accelerato l'abbattimento di alcuni legami con la tradizione, rendendo così la società ancor più secolarizzata.

Ma lo sgomento maggiore Del Noce non lo sperimenta di fronte alla sfida dell'irreligione naturale, bensì di fronte allo stato di confusione, smarrimento, incertezza o addirittura incoscienza della stragrande maggioranza dei cattolici. È come se i cattolici non si rendessero conto di quello che sta accadendo, della portata epocale della sfida presente. Anzi, spesso i più influenti tra loro corteggiano la secolarizzazione, prospettandone un quadro simile a quello che, analogamente, veniva presentato per il marxismo: occasione per il cristianesimo di trovare la sua vera natura. Ma come i tentativi di cristianizzare il marxismo sono tutti falliti, identica sorte deve toccare al tentativo da parte cristiana di conciliarsi con il movimento di secolarizzazione.

Del Noce ha presente in particolare la cosiddetta teologia della secolarizzazione che, a partire dagli anni Sessanta – gli anni del Concilio Vaticano II – ha sviluppato un indirizzo teologico nei confronti della secolarizzazione di grande apertura e valorizzazione. Secondo questi studiosi (Del Noce ha presente soprattutto J.B. Metz e S. Weiland) la secolarizzazione rappresenta un'occasione per il cristianesimo. Anzi, prima di tutto ne è un frutto, dal momento che il riconoscimento della distinzione tra dimensione divina e dimensione mondana è proprio uno degli esiti del cristianesimo. Lasciare che il mondo sia mondo e basta è coerente con il cristianesimo. Questa situazione, poi, sollecita e invita l'uomo a correre verso l'uomo, a dedicarsi pienamente alla cura per la dimensione storica, a essere cioè

cristiano adulto, chiamato a interpretare la sua umanità in piena consapevole autonomia, a favore dell'altro uomo, della giustizia, della promozione umana etc.

Del Noce non usa mezzi termini per condannare l'assoluta ambiguità di questa posizione, e la sua pericolosità per il cristianesimo. Anzitutto perché viene totalmente distorto il rapporto tra natura e grazia, dal momento che in questa prospettiva la grazia sembra configurarsi come un'aggiunta estrinseca all'uomo e al suo cammino storico. Inoltre, perché il pelagianismo che caratterizza questa posizione di autosufficienza è ben peggiore di quello di Pelagio che, almeno, aveva come orizzonte ultimo quello della salvezza della persona – che in questo ambito scompare addirittura come problema. Una simile impostazione della fede poi induce o a un separatismo radicale tra dimensione storica e dimensione spirituale (per cui quest'ultima non deve avere nessuna incidenza sulla prima), o all'inglobamento della religione nella politica, a seguito di quella accentuazione dell'antropocentrismo e dello slancio orizzontale conseguente. A questa posizione, infine, si accompagna una costante rivendicazione di necessaria autonomia della fede da ogni metafisica e la denuncia dell'impropria associazione tra fede cristiana e razionalità greca: la deellenizzazione deve diventare un programma, fondato sugli studi biblici e sul recupero dell'identità cristiana.

Per inciso, si può notare che si tratta dei temi affrontati con decisione da Benedetto XVI nell'ormai famosa lezione di Ratisbona del 12 settembre 2006; la vigorosa riaffermazione del legame costitutivo tra cristianesimo e razionalità greca fatta dal papa dimostra come uno dei possibili esiti della teologia della secolarizzazione sia avvertito ancora oggi dal Santo Padre come attivo e nefasto per il cristianesimo.

Del Noce neppure in questo caso ha mostrato indulgenza teorica. Anche nelle pagine dedicate al pastore Bonhöffer, giustiziato nel 1945 in un campo di concentramento nazista a causa della sua opposizione al regime, e assunto, pochi anni dopo, a modello e ispiratore di molti dei teologi che si richiameranno alla teologia della secolarizzazione, il filosofo piemontese non arretra dall'indicare con nettezza i punti del profondo disaccordo con la sua dottrina. Come era accaduto nei confronti di Mounier, quando Del Noce accompagnava alle espressioni della più profonda ammirazione per la testimonianza cristiana del filosofo francese una serrata critica per il suo tentativo di dialogo con i marxisti, destinato a fallire (come in effetti è accaduto). O, ancora, come nei confronti di Rodano o di Felice Balbo, di cui non cessa di valorizzare quanto lo convince (l'espressione «società opulenta» Del Noce la trae da un saggio di Rodano), senza però cedere su nessun aspetto che a suo avviso possa danneggiare l'integrità dell'annuncio cristiano e del possibile pensiero che ne consegue.

Si può dire che lo sforzo di Del Noce è stato da una parte quello di mettere in luce la problematicità dell'ateismo o del nichilismo per l'età contemporanea; dall'altra, proprio mostrandone la problematicità, quello di evidenziare e valorizzare tutte le possibili alternative, anche quelle non autosufficienti ad affermarsi come tali, ma utili a comprendere l'opinabilità del percorso razionalista e la ragionevolezza del percorso cristiano.

È il caso del pessimismo, oggetto da parte di Del Noce di acutissimi studi, nei quali ha dimostrato come esso non possa mai essere reso funzionale al razionalismo, sebbene non abbia in sé la capacità di svincolarsi del tutto da alcuni presupposti che ne bloccano i possibili sviluppi religiosi. Del Noce ha dimostrato che autori come Schopenhauer, Leopardi, Lequier, Rensi, Martinetti, Simone Weil rappresentano testimonianze di un pensiero profondamente religioso, sebbene costretto all'interno delle negazioni dogmatiche del razionalismo. Il pessimismo, infatti, spiega Del Noce, è affermazione dell'inconciliabilità con la realtà esistente, in forza della contraddizione colta in essa e non conciliabile in termini razionali. Da questo punto di vista esso esprime una religiosità, sebbene negativa: l'impeto di rifiuto di conciliazione, la ribellione, l'urlo disperato o l'esigenza ostinatamente

riproposta di un senso ulteriore, manifestano almeno negativamente l'esigenza di un'altra dimensione, che consenta quella conciliazione, e cioè redenzione, che il piano storico invoca e non consente. È una posizione che, come dice un bellissimo brano di Rensi, non si quietava di fronte all'impossibilità della risposta, constatata «che la spiegazione non c'è, ma constatata insieme che ci dovrebbe essere. Avverte che essa è impossibile e insieme necessaria».² Come si vede, l'affermazione dell'impossibilità della risposta è il retaggio del razionalismo, che non lascia sviluppo a questa posizione; tuttavia l'imperiosa riproposizione dell'esigenza di questa risposta contesta la conciliazione riduttiva propria di tutti i razionalismi.

Nel passato e nel presente Del Noce è perciò sempre stato alla ricerca di compagni, alleati, uomini che lo aiutassero e condividessero con lui l'immane compito sentito nei confronti della contemporaneità. Uno dei pochi riferimenti solidi e grandi è rappresentato senz'altro da Etienne Gilson. In lui Del Noce ha riconosciuto la concreta possibilità di realizzare quanto da lui sempre auspicato e perseguito: da una parte un atteggiamento aperto e non demonizzante nei confronti della modernità; dall'altra un solido legame con la tradizione cristiana che consentisse di far interagire i temi e i problemi del presente in modo fecondo e non di maniera. Da ultimo, la capacità di mostrare la profonda continuità tra l'agostinismo e il tomismo, al di là di riduzioni e polemiche di parte. Tutto ciò, secondo Del Noce, ha consentito a Gilson di sperimentare e testimoniare come la fede «salvi» la ragione, non la depotenzi, né la contraddica, ma la superi e la rilanci secondo l'ampiezza di tutta la sua portata. «Filosofare nella fede» è diventato il motto cui si potrebbe ascrivere l'opera di Gilson e l'ideale di Del Noce: accettare la battaglia che i tempi portano per scoprire come la fede continuamente contrasti al tentativo di ridurre la ragione e di sterilizzarne l'efficacia e la rilanci riaprendo continuamente quella problematicità dell'esperienza umana che sembrerebbe cancellata e già una volta per tutte risolta.

È senz'altro in questa ricerca che si colloca anche l'incontro con Comunione e Liberazione, sebbene in questo caso si sia trattato anzitutto di un incontro umano nella fede, che ha portato poi Del Noce all'intensa emozione di trovare una profonda consonanza nella lettura della modernità e della tradizione, sebbene a partire da percorsi diversi e distinti. Il trovarsi a essere interrogato e ascoltato da centinaia di giovani, assetati di una comprensione non riduttiva del presente in forza dello slancio ideale vissuto, può forse apparire come l'inaspettata riconoscenza per una vita di studi e battaglie fedeli all'ideale riconosciuto nella lontana giovinezza.

Il primo testo presentato è tratto da *Il problema dell'ateismo* e tratteggia i caratteri dell'irreligione naturale.

Il secondo testo è una celebre conferenza, pubblicata poi in *L'epoca della secolarizzazione*, dedicata alla contestazione giovanile esplosa nel 1968.

Il terzo brano è un articolo scritto da Del Noce nel 1982 per la rivista «Areopago» sulla filosofia della secolarizzazione.

Conclude il capitolo il memorabile articolo degli anni Ottanta dedicato al maestro e amico Gilson.³

A.M.

4.1 L'irreligione occidentale

Se rivolgiamo l'attenzione al mondo occidentale possiamo essere portati a dubitare

che la formula secondo cui l'ateismo sarebbe il dato primo dell'attualità storica, esprima veramente la situazione di fatto. Perché ci si può domandare se «la realtà incalzante»² degli ultimi anni (il «mondo di ieri» va oltre il 1940) non sia la diffusione di qualcos'altro *del tutto diverso* dall'ateismo, cioè l'«irreligione naturale» (la perdita, l'eclissi del sacro, o come altrimenti si vorrà dirlo).³

Per mostrare come si tratti di fenomeni sostanzialmente diversi, ci troviamo costretti a far precedere qui una tesi a cui verrà dato risalto nel saggio seguente. A mio giudizio, dopo il cristianesimo, le categorie di due forme filosofiche essenziali, il pensiero cristiano e il razionalismo, sarebbero condizionate da un'iniziale presa di posizione rispetto alla caduta. Ora, esiste una terza forma di pensiero che pretende costituirsi prescindendo da questa opzione, l'empirismo, specificato essenzialmente dalla distinzione tra il verificabile e l'inverificabile;⁴ in ragione della quale non soltanto la conoscenza, ma anche la morale e la politica potrebbero organizzarsi indipendentemente da qualsiasi «ipotesi» sulla realtà soprasensibile. Quindi, mentre nell'ateismo c'è sempre un momento mistico,⁵ sia pure di mistica rovesciata, l'empirismo è caratterizzato dall'abbandono di ogni misticismo; mentre l'ateismo presenta sotto certi rapporti degli aspetti gnostici,⁶ l'empirismo è costituzionalmente agnostico. Ora, l'irreligione naturale rappresenta appunto questo atteggiamento agnostico spinto all'estremo. Dal che si può anche arrivare alla tesi seguente: il momento attuale è quello in cui le due linee tradizionali della filosofia moderna, il razionalismo e l'empirismo, arrivano alle loro conseguenze ultime, cancellando ogni tentativo di conciliazione con la religione.

Il punto di vista dell'irreligione naturale dice: non si tratta di negare che vi siano questioni aperte, non risolubili con gli strumenti ordinari di conoscenza; ma tali questioni insolubili, sono anche quelle che *non interessano*; che non interessano, si intende, chi voglia agire nel mondo per migliorarlo in qualsiasi senso, tecnico, estetico, pratico-sociale, non chi voglia cercare una trascendenza evasiva. Si può cogliere la differenza fra la presente irreligione naturale e l'agnosticismo di vecchio tipo⁷ in queste parole di Ayer: «Se l'asserzione che c'è un Dio è priva di senso, anche l'asserzione degli atei che Dio non c'è, è priva di senso, poiché solo una proposizione sensata, può essere contraddetta in modo sensato».⁸ Il vecchio agnosticismo affermava che noi non abbiamo mezzi per decidere quale sia vera e quale sia falsa tra le due proposizioni «c'è un Dio trascendente» e «non c'è un Dio trascendente». Ma lasciava intendere che la verità della prima proposizione era preferibile, e professava che la posizione del problema di Dio era una necessità a cui la mente umana non può sfuggire. Per l'irreligione di oggi, invece, vale esattamente l'inverso: non c'è alcuna ragione di porre il problema di Dio perché l'affermazione della sua esistenza è logicamente senza senso. Di più, anche lo stesso rinvio alla pratica risulta bloccato perché, nei riguardi delle questioni sociali, la posizione del problema di Dio sarebbe, si pensa, funesta. Si dice: una politica democratica non può essere che una politica demitizzata, attenentesi rigorosamente al piano del temporale; se qualcuno pretende oggi di voler portare l'attenzione sul momento teologico della politica contemporanea, non fa che proporre di ripercorrere a ritroso il cammino che tutta la cultura, e non la cultura occidentale soltanto, ha percorso dagli anni Venti del Novecento. Che cos'era infatti lo stalinismo se non il tentativo di massima sacralizzazione della politica? E dove altro avevano potuto germogliare le forme parallele al trionfo dello stalinismo in Russia, il fascismo e il nazismo, se non in climi culturali impregnati di sacralità della politica e di teologia politica?⁹ Spirito di intolleranza, di crociata o di rivoluzione sanguinosa, queste sarebbero le conseguenze dell'introduzione di temi teologici nei problemi politici e sociali. Passando poi al punto di vista psicopedagogico come non richiamare, in un brevissimo accenno, la psicanalisi nella sua accezione più corrente? La «liberazione» dell'uomo è liberazione dai suoi squilibri psichici; e l'idea di Dio, nata dal senso di timore del fanciullo rispetto al suo padre reale, trattiene l'uomo in uno stadio infantile, che non riesce ad

accordarsi con la sua crescita e con i problemi reali.

Per certo neopositivismo si tratta di bandire da tutti i giudizi, così teoretici come pratici, ogni riferimento al teismo o all'ateismo: presto la «questione inutile» sarà dimenticata: il fenomeno inesorabile della crescita porterà fatalmente all'eutanasia della religione. Si è detto che l'impresa filosofica di Auguste Comte era la ricerca di un uomo «senza traccia di Dio»:16 come si vede, il vecchio Comte, la cui forza di pensiero non va certamente sottovalutata e in cui anzi si deve vedere, oltretutto il maggiore tra gli antichi positivisti, uno dei più vigorosi pensatori dell'Ottocento, non è così lontano, anche se i suoi eredi più recenti pensano di cancellare anche la sua «Religione dell'Umanità».

Notiamo che l'irreligione naturale indica un livello di empietà maggiore di quello dell'ateismo *in ciò che rifiuta la stessa idea di religione*: pur essendo rigorosamente ateo, pur negando ogni rivelazione e ogni soprannaturale, il marxismo, nella sua versione comunista, è infatti una religione, l'Avvenire sostituendo l'Eterno e la Totalità l'Assoluto e la Città di Dio. Il processo di conversione dalla religione atea alla teistica (o anche l'inverso) è certamente possibile, mentre si trova sbarrato dall'irreligione naturale. Dal punto di vista storico non si saprebbe insistere abbastanza sul suo carattere di novità. Nessun rapporto può infatti venire stabilito tra la sua realtà incalzante e l'invasione atea che si ebbe in Francia nei primi decenni del Seicento. Perché allora l'ateismo11 si poneva come fenomeno aristocratico contro la popolare «religione naturale» (paradigmatico l'atteggiamento di sostanziale disprezzo del maggiore degli eruditi libertini, Naudé, per Campanella). Ora invece l'irreligione naturale è sul piano storico-sociale un fenomeno di massa e sul piano ideale una specie di forma a priori che impedisce la recezione così della religione trascendente come dell'ateismo, in quanto questo a suo modo mantiene ancora l'idea del «sacro». Serve pure a stabilire la differenza tra il primo e il secondo dopoguerra. Quello era il tempo del trasferimento all'immanente del sacro, trasferimento all'immanente che, realizzandosi in forma collettiva prendeva la forma, per usare un termine che ebbe larga circolazione, di religione secolare:12 questo invece della sua perdita. Ciò significa che il tempo presente sembra segnare una vittoria sempre più larga della democrazia e un declino del totalitarismo, anche là, dove questo sembrava essersi più saldamente stabilito? In certo senso sì, ma si tratta di una democrazia a cui corrisponde un particolare atteggiamento morale. Non intendo con ciò certamente dire che i termini di democrazia e di irreligione siano correlativi, ma soltanto che c'è anche una democrazia strettamente connessa con la perdita del sacro, e che tale appunto mi pare essere il democratismo di oggi. Paradossalmente quella scomparsa del problema di Dio che, secondo il marxismo, avrebbe dovuto seguire la rivoluzione proletaria, sembra oggi avvenire invece nell'ultimo stadio della società borghese.

Ora, di questa nuova mentalità, quali le origini? Non sembrano essere direttamente filosofiche, il che potrebbe indurre al pensiero che una ricerca veramente rigorosa dovrebbe iniziare con l'esame del sottofondo sociale. Ciò ci porterebbe allo scoprimento di una realtà sociale e storica nuova che cerca la sua filosofia e che in parte, almeno negativamente, l'ha già trovata: di un fenomeno che si forma in relazione alle influenze a cui l'individuo è sottoposto dal fatto di vivere in una determinata società.

Naturalmente nell'irreligione naturale tornano i pensieri degli antichi ateisti (l'«antico», per questa mentalità, è l'Ottocento), di Feuerbach, di Marx e di Nietzsche, ma privi del loro significato tragico o rivoluzionario. Così il «Dio è morto» prende un significato alquanto diverso dall'assassinio sacramentale nietzschiano. Finisce col voler dire piuttosto: Dio era un'idea naturale in tempi di un particolare rapporto fra l'uomo e la natura. Viveva allora nell'unico posto in cui può vivere, nel cuore degli uomini. Oggi ha cessato di essere proprio in relazione al mutato rapporto. La religione viveva quando esercitava una funzione umana, e

allora era inaccessibile a tutte le critiche di carattere logico; oggi questa funzione umana ha avuto termine e di essa resta soltanto il mito, inverificabile e logicamente irrilevante; e si moltiplicano i tentativi dei teologi per «demitizzarla», tentativi che non persuadono i credenti e lasciano affatto indifferenti gli increduli. Se ne perderà la nozione quando il dominio tecnico dell'uomo sulla natura sarà perfettamente realizzato: quando l'attributo della creazione sarà completamente passato nelle mani dell'uomo. L'attenzione si dirige verso gli studi di etnologia e ciò per una ragione ben chiara. Di questi fenomeni religiosi che per tanto tempo hanno signoreggiato sull'anima dell'uomo si vuol vedere la genesi, nella persuasione che lo studio delle origini risolva in sé il significato del valore; il rifiuto dell'idea di Dio risulterà dalla storia delle sue origini. Si va formando tutta una letteratura che ricorda l'antico «oroscopo delle religioni». Ben poco c'è da dire a questo riguardo dato che si tratta di abitudini mentali già correnti nel periodo di formazione dell'illuminismo (per intendere la loro natura basterebbe lo studio di Fontenelle). Alla psicologia genetica, e il discorso non può che essere identico. Al sociologismo come dottrina di relativismo assoluto, insomma a una psicologia e a una sociologia che rendano conto delle religioni e delle metafisiche indagando la loro genesi. Dunque allo storicismo di tipo romantico si sostituisce uno storicismo di tipo libertino e illuministico; allo storicismo che giustificava la tradizione, uno storicismo che la dissolve. L'inseguitore dello «spirito dei tempi» dirà che la liberazione assoluta dal romanticismo è il compito della cultura di oggi.

Parrebbe quindi che uno studio sociologico sull'irreligione contemporanea dovrebbe essere in ogni caso primario. Ora, proprio il compito di questo saggio è di *sostenere la tesi opposta*: nel senso che al fondo degli aspetti che presenta oggi il mondo occidentale c'è una *causalità ideale e propriamente filosofica di cui l'irreligione naturale contemporanea non è che una conseguenza*. Ed è su questo ateismo propriamente filosofico che deve esser volta l'attenzione: la ricerca sociologica sarà corretta soltanto se sarà successiva a una prima impostazione strettamente filosofica.

Partiamo perciò dalla tesi comunemente ammessa del rapporto diretto tra progresso della tecnologia e aumento dell'irreligione.¹³ Tecnica che porta alla perdita della nozione tradizionale di *otium*;¹⁴ tecnica che abolisce il tempo sacro; tecnica che sostituisce la preoccupazione del fare a quella di essere; tecnica che fissando l'attenzione all'efficacia del risultato esterno porta alla considerazione dell'atteggiamento estroverso come dell'unico normale, quindi all'idea dell'anormalità del *noli foras te ire* e di tutti i temi di pensiero che vi si richiamano; tecnica che porta all'idea di una *seconda innocenza*, di una riconciliazione completa, essa mediatrice, tra l'uomo e la natura ecc. ecc. Crollo quindi per la semplice avanzata della mentalità tecnologica, per la ragione dei tempi e non per le escogitazioni dei filosofi, della cultura, della pietà, della metafisica, della teoria della conoscenza, dell'etica (per la sostituzione del *risultato* all'*intenzione*), della teologia tradizionalmente considerate come cristiane. Di più, questo processo appare irreversibile perché progresso della tecnica è progresso della scienza, e progresso della scienza è progresso dell'intelligenza. Tali idee porterebbero il pensiero religioso a una veduta catastrofica. Perché se questo fosse vero il solo atteggiamento che si potrebbe oggi chiedere all'uomo di pensiero sarebbe la consapevolezza della catastroficità.

Nella prospettiva che si è detta ci sono degli elementi indubbi di verità che si tratta di mettere in rilievo per inserirli in un'altra più rigorosa. Non valgono infatti per designare la nuova forma di irreligione, i termini consueti, così frequenti nella letteratura cattolica, di orgoglio, di rinuncia, di disperazione, di pessimismo causato dalla visione del male e della sofferenza; c'è invece a suo fondamento l'impressione che l'idea di Dio non ci serva per nulla nella decisione con cui costruiamo comunemente la nostra vita così individuale come sociale; che la scienza, la filosofia, la morale e la politica cristiane non abbiano più oggi nulla da

dirci, anche se in altri tempi hanno detto. Non c'è neppure la semplice indifferenza, nel senso antico di questo termine; perché essa supponeva l'idea di una morale unica valida per tutti gli uomini; seguiamola e saremo contenti quando faremo il bene per il bene; che cosa sarà di noi dopo la morte, questo non ci interessa.

Possiamo dire che il nuovo atteggiamento è anzitutto e *soltanto* fiducia nella tecnica, e oltrepassamento nell'accettazione del mondo tecnico di ogni nostalgia del passato; e conseguentemente alla fiducia nella tecnica, fiducia nel progresso. Poiché si è ricordato Comte, val la pena di segnare la differenza, perché essa segna il carattere specifico dei nostri anni. Per Comte il processo era ideale di una nuova unificazione religiosa dell'umanità, progresso, scienza, tecnica; quello attuale è piuttosto tecnica, scienza, progresso, idea quest'ultima liberata completamente da ogni aspetto che porti a una religione dell'Umanità da surrogare alla religione tradizionale. In che modo si incontrano l'idea di tecnica e l'idea di progresso? Semplicemente perché si tratta di due idee correlative: l'idea di progresso è valida soltanto nel campo della scienza e della tecnica e trova soltanto in esso la sua conferma; e non è un caso che essa per ciò che è distinta da altre precedenti (profetismo, messianismo, millenarismo, o anche visione teologica della storia) o da altre successive (idea di rivoluzione) sorga veramente, checché sia stato detto, nel clima della nuova scienza.¹⁵

È dunque naturale che all'estensione della mentalità tecnologica si accompagni quella dell'idea di progresso, la maggiore che essa abbia finora conosciuto. Perché, quale valore può mantenere l'obiezione classica, secondo cui non può esserci progresso morale, per il valore in sé, indipendente dal risultato, irrevocabile, di ogni atto, e per la rarità degli atti veramente morali, se per la mentalità pantecnista non può darsi altra misura del valore di un atto che non sia appunto il suo risultato, o, come suol dirsi, l'espansione, il promuovimento, la razionalizzazione della vita? Le parole dell'antiprogredista Nietzsche vengono totalmente accolte come criterio per una storia della morale: «Nell'interno della morale si produce un continuo lavoro di trasformazione che è prodotto dai delitti che hanno avuto esito felice (nel quale rientrano, per esempio, le innovazioni in fatto di giudizi morali)». E in questa estensione l'idea di progresso realizza pure pienamente un carattere che era venuto acquisendo nel corso della sua storia, quello di diventare una soluzione irreligiosa al problema del male; un postulato opposto a quello del peccato. E, infatti: sino a che ci si muove nel campo della contraddizione tradizionale tra l'esistenza di Dio sovraneamente buono e la presenza del male nel mondo (obiezione quasi scomparsa dalla letteratura filosofica recente: perché si fondava sul razionalismo di tipo metafisico e portava alle due soluzioni, di una spiegazione dialettica del male, in una concezione che guardava al Tutto, e di un dualismo metafisico in una concezione che guardava agli individui) è il teologo, in ultima analisi, ad avere ragione; e ciò perché la prova più diretta e immediata dell'esistenza di Dio sta nel bisogno di Lui suggerito dall'esperienza del male e della sofferenza.¹⁶ Si stabilisce allora una specie di conflitto tra la realtà (l'esigenza di Dio) e l'astratta razionalità, con la vittoria necessaria della prima: l'esame della contraddizione posta in questi termini porta infatti alla critica del razionalismo, inteso qui in quel suo senso più semplice in cui ne parlava Pascal quando lo ravvisava nell'idea che la ragione umana è «al di sopra di ogni cosa». Per potere riaffermare la sua posizione l'obbiettante irreligioso si trova costretto a riaggiustare il tiro, e a porsi dal punto di vista della pratica: il disordine può veramente venire eliminato dal mondo e ciò non per l'azione di una razionalità trascendente o immanente (della provvidenza in qualsiasi modo venga intesa) ma per un'azione che è *nostra* azione. Con il corollario necessario che questo progresso, proprio perché non dipende da altro che dalla nostra azione, non si presenta come qualcosa di ineluttabile e di necessario: perciò il progressismo di oggi ritrova la formulazione illuministica della dottrina del progresso, liberata

dalle influenze che aveva ricevuto dalla filosofia della storia romantica.¹⁷ Il progresso può trionfare se noi lo vogliamo, cioè se l'avanzata della scienza e delle sue applicazioni non si troverà impedita dalle forze contrarie alla razionalizzazione del mondo; in pratica dal risentimento dei ceti avversi al movimento della storia, dei ceti in decadenza che non a caso parlano sempre in nome di verità assolute; è perciò intrinseca all'atteggiamento progressista la posizione di rottura con la tradizione e la dualizzazione agonistica di razionale e di irrazionale, con la denuncia di quanto di irrazionale il mondo abbia presentato finora. Ma d'altra parte l'idea di progresso ha perduto quel carattere etico e umanitario da cui era stata accompagnata nell'Ottocento (per cui significava, per esempio in Proudhon e in tanti altri, «l'avvento della giustizia»). Quando anche vengano usati i vecchi termini, il senso è diverso: essere progressivi vuol dire oggi essere in regola con un possibile corso dell'intelligenza, che porta a una piena razionalizzazione tecnica. Ancora c'è da dire, in un brevissimo cenno, che le idee di progresso e di rivoluzione non si identificano affatto e che l'Occidente è oggi pervaso da una spinta progressiva che non ha nulla di rivoluzionario. Ben inteso la seconda implica la prima, e non c'è pensiero rivoluzionario senza spirito progressista; o è anzi il venire dopo la formulazione dell'idea di progresso che dà al pensiero rivoluzionario il suo carattere tipico. Non è però vera la reciproca: può esserci progressismo senza spirito rivoluzionario, e ciò anzitutto perché le due idee hanno origini diverse, legata la prima alla nuova scienza, la seconda alla traduzione laica del pensiero escatologico nella filosofia della storia.

Ma, ora, come si passa dalla semplice tecnica allo spirito di tecnicità, vale a dire all'interpretazione in termini tecnologici di tutte le forme del pensiero e della attività umana? Poiché sembra che lo spirito di tecnicità differisca dalla tecnica come l'eroticismo dall'amore, l'estetismo dall'arte, il politicismo dalla politica, il panlogismo dalla logica, ecc. Per dirlo in termini di filosofia religiosa, lo spirito di tecnicità è un aspetto della rivolta dei valori contro il Valore: una volta che il riferimento dei valori al Valore venga meno, è naturale il loro disordine e la pretesa di ognuno di essi all'assolutezza e la ricerca di privare gli altri di quell'autonomia che è invece garantita dal loro riferimento al valore assoluto.¹⁸ È vero che oggi questa pretesa è soprattutto avanzata dalla tecnica, e che dalla fiducia nella tecnica per vincere ostacoli limitati si passa alla fede nella tecnica e a quella correlativa nel progresso soltanto in ragione dello scientismo (dell'a-teismo metodico della scienza) e che il prodursi dello scientismo indica *sempre* una crisi della filosofia.

[...]

Ma, ora, se le cose stanno così, come è potuto avvenire che successivamente essa abbia assunto un tutt'altro significato? È ovvio infatti che nessuno davanti al mondo tecnicizzato di oggi si trova immediatamente portato a pensare alle sue origini cristiane. È pure abbastanza chiara quale sia la deviazione che caratterizza il passaggio dalla tecnica a quel che si è detto pantecnicismo. Si tratterà di un'estensione di quel che si è pensato per il mondo delle cose agli stessi uomini, diventati oggetti e strumenti di un processo di produzione, diretto a sua volta da una volontà di potenza individuale. Troviamo una delle prime espressioni di questo pericolo nella conferenza di Marcel, pronunciata nel 1930.¹⁹ Siamo a una posizione che può sembrare esattamente opposta a quella di Laberthonnière (il cui scritto, uscito postumo, Marcel non poteva conoscere). Ma soprattutto si tratta di una differenza di angolo visuale: là si trattava delle origini dello spirito tecnico, qui invece della tecnica prossima a giungere al suo pieno *essor*, nel momento in cui lo spirito umanistico e lo spirito tecnico cominciavano a contrapporsi. Per tecnica Marcel intende ogni disciplina tendente ad assicurare all'uomo la padronanza di un oggetto determinato; ed è ben evidente che ogni tecnica può essere considerata

come una manipolazione, come un mezzo di lavorare una certa materia che può del resto essere puramente ideale (tecnica, per esempio, della psicologia). C'è perciò un parallelismo tra il progresso delle tecniche e il progresso nell'oggettività. Un oggetto è tanto più oggetto nella misura in cui serve di materia a tecniche più numerose e più perfezionate. Si intende quindi come, per Marcel, lo spirito tecnico debba procedere verso una radicale disoggettivazione del mondo, verso un mondo senza anima e senza interiorità: la perfeffibilità caratteristica del mondo della tecnica è perfezionamento continuo nella depersonalizzazione. Nella visione tecnica del mondo l'uomo appare come l'unico centro di ordine e di organizzazione in un mondo che secondo le apparenze è stato prodotto dal caso o è stato strappato al caso da un atto violento di emancipazione umana; perciò la visione tecnica del mondo è sostanzialmente legata al mito prometeico. La depersonalizzazione investe il soggetto della tecnica, che appare egli stesso oggetto di tecniche possibili; tecniche costruite sul modello di quelle che valgono per il mondo esteriore, ma trasposte. Questo impoverimento dell'interiorità che è il correlativo della tecnica, diretta per sua natura a cercare di distruggerla e a risolverla nel riflesso delle situazioni ambientali, coincide con l'esasperazione di quel che può esserci di più immediato e di più elementare nell'affettività; e qui possiamo intendere come il più immediato naturalismo e la tecnica più raffinata si congiungano, la tradizione venendo sorpassata in nome di un primitivismo, e quasi direi di un ordine edenico restaurato, di cui la tecnica è la premessa. Ciò è naturale, del resto, dato che la tecnica è la negazione più completa della coscienza del peccato in quanto questo non è curabile da nessuna tecnica, ma da un'azione soprannaturale che è la grazia. Argomenti che rientrano in un altro più generale, dato che religione e tecnica si definiscono per termini opposti. Perché la religione, in quanto si distingue dalla magia e si oppone a essa, è esattamente il contrario di una tecnica: fonda un ordine in cui il soggetto si trova messo in presenza di qualcosa su cui ogni presa gli è rifiutata. Il soggetto religioso nell'atto di congiungere le mani attesta con questo gesto che non c'è nulla da fare, nulla da cambiare, ma semplicemente che egli viene a offrirsi, e questo è veramente il sentimento del sacro in cui entrano insieme rispetto, timore e amore. Se la parola «trascendente» ha un significato è proprio questo: designa esattamente quella specie di intervallo assoluto e invalicabile che si apre fra l'anima e l'essere in quanto questo sfugge alla sua presa. Per lo spirito tecnico il mondo è invece una macchina il cui funzionamento lascia singolarmente a desiderare, per difetti ed errori che non sono imputabili a nessuno, perché dall'altro lato non c'è nessuno. L'uomo soltanto è qualcuno in faccia di una meccanica imperfetta; del resto prontissimo a trattare se stesso allo stesso modo e a riassorbirsi in un cosmo depersonalizzato, ed è naturale che da questo punto di vista la vita diventi l'unico valore, un'azione essendo buona o cattiva se contribuisce o meno a favorirla.

Abbiamo visto come quella che è l'ambiguità della tecnica (ambiguità non diversa, del resto, da quella di ogni altro atteggiamento spirituale) sembri chiarirsi nelle opposte visioni di questi due pensatori. Già si è accennato come tutti i discorsi cattolici si situino in questa opposizione fondamentale: è a essa che si collega, a guardar bene, la comune e vulgata distinzione tra sinistra e destra cattolica, nei suoi aspetti culturali come in quelli politici. Perché, dicono gli uni: questo mondo della democrazia e della tecnica è figlio del cristianesimo, e negarlo significa voler tornare a un mondo di signori e di servi, sia pur unificato dall'idea religiosa; ma questo ritorno sarebbe illusorio perché il fattore religioso non rappresenterebbe, dopo il progresso della tecnica, una funzione unitaria, ma apparirebbe come lo strumento di cui i politici si servono per mantenere e assottigliare le distinzioni. Dicono gli altri: in questo mondo del tecnicismo il sacro non può trovar posto e tutti i valori della morale cristiana devono venir negati; e neppure si può parlare di società quando venga meno non solo l'unità religiosa, ma la più semplice unità morale: quando si è in presenza di morali

inconciliabili e opposte, come la morale cattolica e un certo modo di presentare la morale psicanalitica. Onde la divisione che c'è oggi nel mondo cattolico, che porta al limite quella di inizio Novecento tra arcaisti e modernisti. Vediamo se questa opposizione non possa in una certa maniera venire ridotta. Perché una cosa è la tecnica inserita in una concezione cristiana e teistica, un'altra la tecnica in una concezione irreligiosa; ed è verissimo che la concezione irreligiosa deve finire col portare il tecnicismo all'estremo, per ciò che essa distrugge la nozione dell'adorazione e il sentimento del peccato.

In una concezione teistica la tecnica si unisce all'idea della distinzione tra una realtà inferiore all'uomo e una realtà che infinitamente l'oltrepassa. È perciò che per, esempio, nel «grande cristiano» Cartesio la trascendenza dell'uomo alla natura si trova connessa nel processo stesso della meditazione con l'affermazione della realtà e della trascendenza di Dio come sua condizione, e certi motivi variamente interpretati, come la teoria della creazione libera delle verità eterne, vogliono sancire l'idea di una realtà che sfugge completamente alla nostra presa e con ciò la possibilità dell'adorazione.²⁰ Ma completamente diversa è la posizione della tecnica in un sistema risolutamente irreligioso dove realmente essa tende a concludere in una totale desacralizzazione e in una totale depersonalizzazione del reale (con la conseguenza del problema del solipsismo incontrato non più nella disputa sul gnoseologismo idealistico, ma invece nell'esperienza vissuta).²¹

È opportuno quindi vedere un nesso tra l'assolutizzazione del tecnicismo e la società che si suol dire «opulenta»; per domandarsi se essa non sia spiegabile a partire dal processo di formazione di questa, come realtà *nuova* del secondo dopoguerra, il cui rapido sviluppo ha portato a un cambiamento di modi di essere, di sentire, di esprimersi, assolutamente inconcepibili e imprevedibili negli anni Quaranta del Novecento, con la conseguente difficoltà estrema della comprensione fra generazioni: e se quindi non il processo tecnico spieghi la società opulenta, ma se, all'opposto, la società opulenta spieghi l'affermarsi della mentalità pantecnicistica nella sua pienezza.

Per caratterizzare la società opulenta mi servirò di un numero ristrettissimo di tesi,²² a cui ovviamente molte altre potrebbero esser aggiunte. Anzitutto, essa è la società che riesce a eliminare la molla dialettica della rivoluzione col portare al massimo l'alienazione. A questo punto un'osservazione è necessaria. Per alienazione intendiamo, nel significato più generale, la disumanizzazione reciproca del rapporto di alterità; da ognuno dei soggetti l'altro è sentito come *alienus*, estraneo, separato, cioè come non unificato nella devozione a un comune (non necessariamente strettamente religioso) valore, e perciò come *ob-iectum*, sia poi questo «posto davanti» valutato come strumento utile o come ostacolo. La società a rigore non è più tale perché la molteplicità non è unificata: si ha una società senza senso e senza valore, perché è scomparsa l'idea normativa, e la prospettiva utopica, della città di Dio. Occorre ben distinguere le due idee di alienazione e di rivoluzione. E ciò soprattutto perché negli ultimi anni l'attenzione si è rivolta di preferenza agli scritti giovanili di Marx, dunque all'idea di alienazione: e si è formato il pensiero, altrettanto diffuso che poco fondato, secondo cui coscienza dell'alienazione portata al grado massimo e rivoluzione farebbero tutt'uno. Di ciò si intendono molto facilmente i motivi: il termine di alienazione può servire facilmente alla costruzione dell'immagine di un Marx moralista e giusnaturalista, che avrebbe criticato la realtà economica del suo tempo, in base alle leggi eterne e normative del diritto naturale: a quell'immagine che fu già cara ai socialdemocratici, in nome della morale kantiana o del giusnaturalismo del Sei-Settecento, e che ora è cara a molti cattolici in nome della morale e del diritto naturale tomisti. In realtà, per quel che riguarda l'interpretazione del marxismo, il problema sta piuttosto nell'indagare le ragioni che hanno portato alla scomparsa del termine di alienazione nel *Capitale*: è l'accumulazione della miseria, la miseria crescente e non l'alienazione, ciò che rende ineluttabile la rivoluzione, che deve

avvenire non già in nome di un valore morale, ma in ragione di leggi immanenti dell'evoluzione storica.²³ Non intendere questo è veramente lasciar da parte la critica marxista dell'etica, e rinunciare alla distinzione tra socialismo utopistico e socialismo scientifico. Vi è quindi posto per il tentativo di una società «del benessere», che, pur eliminando la miseria e realizzando la socialità del necessario, lasci tuttavia intatta, o porti al limite, l'alienazione.

Possiamo aggiungere: del marxismo la società opulenta misura a un tempo la forza e l'impotenza. La forza, perché il marxismo vi costringe l'avversario, la società che gli è contrapposta, a manifestarsi allo stato puro, come società borghese ormai svincolata da ogni rapporto con società cristiana, con società liberale, con società signorile. Il carattere borghese vi si manifesta nell'alienazione portata all'estremo e nell'agonismo e attivismo che le sono conseguenti. Penso si possa dire che la società opulenta segni, nel rifiuto dei tipi di società che si sono detti, l'accettazione di tutte le critiche marxiste, pur negando insieme radicalmente la religione marxista; il che porta anche alla possibilità di dire che è una traduzione empiristica e individualistica del marxismo. Ma d'altra parte il marxismo sembra (dico sembra, perché questo è il mio parere, ma non c'è ora e neppure più in là in questo saggio l'occasione di dimostrarlo) impotente a rovesciarla.

Questa concessione, nell'opposizione, al comunismo, fa intendere come essa si distingua pure radicalmente da società cristiana, da società signorile, e da società liberale. Dall'ideale antico della società cristiana in cui la trascendenza del Signore faceva sì che sparisse la distinzione rigida dei signori e dei servi (la riabilitazione cristiana del verbo «servire»; la derivazione di *auctoritas* da *augere*), l'ordine stabilito essendo ridotto a un mezzo il cui fine era la salvezza e il progresso spirituale degli individui. Di qui l'importanza in quella società, della figura del Santo. Si consideri, per misurare quanto i nostri tempi ne siano lontani, questo passo di Chesterton: «... se lungo la strada scendesse una processione con una banda di ottoni e un eroe montato su un cavallo bianco e ci dicessero che costui è considerato tale perché fu molto paziente con una sua zia, una zitella lunatica, noi penseremmo che ciò è davvero assai strano. Eppure l'impossibilità di una siffatta pantomima è l'unico termine che può darci la misura dell'innovazione recata dal Cristianesimo all'idea di un eroe popolare e riconosciuto. Quello che importa capire è che, se da una parte questa specie di gloria, la gloria degli altari, era la più alta, dall'altra era la più bassa. I materiali che la componevano erano quasi gli stessi della familiare fatica quotidiana: non aveva bisogno di spada o scettro, ma le bastava il bastone e la vanga. La sua ambizione era la povertà». Per società signorile intendo qui non una società antica, ma quella che ebbe i suoi inizi nell'opposizione medievale alla società cristiana e non a caso cercò, in quegli inizi, la sua giustificazione culturale nell'averroismo. È caratterizzata dall'idea che il mondo non è retto da nessuna Provvidenza e da nessuna legge di progresso, vale a dire che è soggetto alla legge dell'eterno ritorno; cioè ancora che per sé è senza senso. In un tale mondo si offrono all'uomo due possibilità: o ascendere alla sfera degli eroi, imprimendo un senso a eventi che per sé ne sono privi, insomma, dirigendoli; o abbassarsi all'animalità. Ci sono quindi coloro che per natura sono signori e coloro che sono servi. Signore è colui che accetta la condizione mortale dell'uomo e vuole riscattarla nella creazione di un'opera per eseguire la quale affronta il «rischio della vita». In questo mondo senza Provvidenza, non resta all'uomo di qualità che manifestare la propria «virtù», nel senso machiavellico, manifestazione che ha valore per sé, sia o no accompagnata dalla fortuna. Servo è invece colui che ha paura della morte, per dir meglio che obbedisce alla naturale paura della morte, e che appunto in ciò si dichiara come servo e il cui unico studio è quindi inteso al prolungamento della vita (diventa per ciò strumento dei preti che gli promettono l'immortalità e, in tempi più recenti, di altri preti che gli promettono, come culmine dell'evoluzione, uno stato di cose da cui le guerre

saranno bandite). L'esperienza ci dice che gli appartenenti alla schiatta degli eroi sono pochi e i servi moltissimi, e che il corso del tempo non porta a questo proposito alcun progresso. Di più, non c'è nessuna comunanza di valori fra le due schiatte; c'è una morale dei signori e una morale degli schiavi. Se le cose stanno così, è naturale che il signore pensi che la schiatta inferiore debba totalmente sacrificarsi per l'educazione di quei rari esemplari che riscattano l'umanità. La società signorile deve quindi portare alla negazione dell'uguaglianza metafisica degli uomini arrivando così al rifiuto completo, senza superamento, del cristianesimo (rappresentato come inizio della rivolta degli schiavi).²⁴ E neppure la società opulenta può venire presentata come sviluppo dell'idea liberale perché se è essenzialmente democratica (di una democrazia che accoglie l'apertura al futuro del comunismo rifiutandone il carattere sacrale), lo è di una democraticità che è fondata sul valore del sostantivo, invece che su quello dell'aggettivo che l'accompagna, mentre nella democrazia liberale era il valore del liberalismo a dare un significato alle istituzioni democratiche. Diciamo dunque che, in ragione delle condanne iniziali, non vi è nella società opulenta alcuna possibilità di evoluzione in senso cristiano o in senso liberale,²⁵ ma neppure in sensi che per usare termini generici potremmo dire fascisti (in relazione al rifiuto della società signorile) o reazionari (ogni posizione reazionaria non potendo non essere ideologicamente orientata verso il passato).

In effetti la società opulenta è *l'unica nella storia del mondo che non abbia origine da una religione, ma sorga essenzialmente contro una religione*, anche se, per paradosso, questa religione è la marxista; e anche se in ragione del comune avversario si avvale del concorso di forze religiose (o concede anzi il governo di Stati ai rappresentanti politici di queste forze, ristabilendo però l'equilibrio attraverso il favore accordato a una cultura nettamente areligiosa).

Il rifiuto espresso o tacito dei valori che si sono detti fa sì che l'unico valore venga ridotto alla pura efficienza sensibile; nella società del benessere gli uomini si trovano ridotti alla semplice dimensione economicistica di meri strumenti di un'attività che non è ordinata ad altro. Onde il tedio che assale l'uomo di questa società non appena si lascia alle spalle il luogo del suo lavoro; il sentimento di precipitare nel vuoto, nell'irrazionalità più completa,²⁶ nonché l'agonismo e l'attivismo che caratterizzano questa società: l'altro si riduce a un fascio di bisogni che devono essere soddisfatti, o meglio che devono essere artificialmente moltiplicati, perché il soggetto possa affermarsi; e questa assenza di una comunicazione in valori universali fa sì che il soggetto non possa sentirsi tale che nell'esasperata ricerca individuale del superfluo. Giustamente si è scritto che «quella dell'opulenza... è la società degli "uomini vuoti": esseri senza più fini, senza più valori, senza nemmeno il richiamo, la spinta alla salvezza, della sofferenza materiale; esseri che possono sentirsi vivi solo nelle furie astratte del sesso o nei sussulti subitanei e imprevedibili, negli sfoghi, di una sporadica e fatua anarchia».²⁷ Il che fa intendere come questa società sia caratterizzata da una sua particolare teoria dell'alienazione, del tutto diversa da quella marxista: e ciò perché quel che la interessa è il recupero della vitalità. Di qui la curiosa unione del primitivismo istintivista e della tecnica. Liberarsi dall'alienazione significa liberarsi da una secolare repressione e inibizione degli istinti (in pratica, da ciò che tradizionalmente era chiamato morale e che dal nuovo punto di vista viene detto etica sessuofobica); l'energia repressa essendo pensata come possibilità di manifestarsi in forme di aggressività, di odio e di risentimento, preparazione psicologica a ciò che sembra in apparenza l'obbiezione più grave alla mentalità progressista vale a dire alla guerra.

Novità che non è sviluppo di posizioni precedenti, dunque antitradizione; accettazione di questa novità che alle generazioni giovani si presenta come necessaria, se si vuole evitare la caduta in un pessimismo assoluto, in altre parole se si vuol vivere; efficienza sensibile sentita come unico valore, dunque spirito di

tecnicità; antitesi a quella che era tradizionalmente pensata come la morale cristiana e idea di una morale «senza peccato», l'idea del peccato essendo all'origine di tutti gli atteggiamenti antivitali, delle repressioni socialmente pericolose. Questi sono tutti elementi di un unico contesto, senza che si possa elevare alcuno di essi a fattore causale primo. Dal che si vede quanto sia arbitrario isolare da questo contesto l'associazione di tecnologia e di irreligione; anziché un'unità necessaria, essa è un'unità di fatto entro il quadro della società opulenta.

4.2 Appunti per una filosofia dei giovani

La «rivoluzione» studentesca ha colto di sorpresa così gli intellettuali come i politici. È stata l'improvvisa e impreveduta «rivelazione» dello stato d'animo dei giovani; dobbiamo avere il coraggio di dichiararlo, ci siamo trovati davanti al frutto morale dell'ultimo ventennio e non prevedevamo che fosse tale, né in bene né in male. Sulle valutazioni, positive o negative, ha prevalso lo stupore.

Non si può quindi isolare, né gli studenti l'hanno isolato, il problema delle rivendicazioni universitarie da una questione assai più ampia. La gioventù contesta i risultati morali degli ultimi vent'anni e disprezza gli intellettuali della generazione ormai matura, quanto più si sforzano di apparire giovani e di essere adeguati al progresso dei tempi. Il che significa: quel che noi giovani sentiamo, il disagio che vogliamo superare, non trova corrispondenza nei modelli anche più avanzati che la generazione degli intellettuali che si è formata intorno al 1940 vorrebbe proporci; e ciò perché ci troviamo ad affrontare una situazione morale nuova, che essi non prevedevano, né sanno ora comprendere. Anche i più estremisti tra loro appartengono al sistema che contestiamo.

Parlo di un contrasto di generazioni: mi si obietterà che il concetto di generazione è equivoco e ambiguo. Certamente lo so, ma penso che qui sia necessario usarlo, come il più approssimato, anche se non lo si è fatto oggetto di un'analisi esaustiva. Consideriamo infatti la recente storia d'Italia: la generazione dei giovani tra il 1943 e il 1945 ha «contestato» quanto avevano fatto coloro che erano stati giovani tra il 1919 e il 1922; oggi la loro opera si trova a sua volta contestata dai giovani del 1967-1968. La corrispondenza temporale non potrebbe essere più precisa, ventiquattro anni: dal 1919, in Italia ogni generazione «contesta il sistema»; la regolarità matematica avrebbe fatto la gioia di Giuseppe Ferrari. Sono, certamente, lontanissimo dall'approvare il giovanilismo, e lo si vedrà. Tuttavia, resta che l'insoddisfazione del giovane rispetto all'anziano è un fatto che deve venire spiegato; e per aspetti negativi che possa contenere, per manifestazioni deteriori a cui possa aver dato origine, può anche contenerne dei buoni.

Quest'analisi che è, insieme, rinuncia alla condanna massiccia, come ai tentativi di giustificazione indiscriminata, è resa necessaria da una situazione che si è manifestata più densa di pericoli di quanto le persone rese accorte dall'«esperienza» non riuscissero a immaginare (perché, per mature e riflessive che siano diventate, continuano a immaginare il ribellismo giovanile nella forma che assumeva al tempo della loro gioventù); ma che pure può dar luogo a un certo filo di speranza.

La contestazione

È rivolta contro la società del benessere, o tecnologica, o tecnocratica, od opulenta, come che la si voglia definire. Ma è da capire che per società del benessere si vuol significare quella che pone il benessere come fine; la precisazione è necessaria perché assai spesso la si ritiene quella che, mossa dalla consapevolezza morale e religiosa dell'unità del genere umano, o anche semplicemente dallo scopo di

eliminare le tensioni rivoluzionarie (le due finalità possono ben accordarsi), vuole la maggiore diffusione del benessere tra i meno abbienti e i sotto sviluppati. Se così la si intende, si potrebbe forse non approvarla? La società del benessere non avrebbe altro fine se non quello di realizzare l'eliminazione definitiva della schiavitù; sarebbe quindi richiesta dai valori morali tradizionali, anche se essi, nella loro nuova attuazione, debbano incontrare ostacoli diversi da quelli del passato.

Vero è che bisogna ben distinguere tra questi due significati, giacché la società attuale, anche se lontana dall'averne completamente vinto, è la società del benessere *nel primo senso*. L'avvertenza non è affatto superflua, perché la mancata distinzione ha fatto sì che la maggior parte degli intellettuali cattolici siano stati scarsamente sensibili alla novità della situazione, e non si siano resi adeguata ragione di quel continuo scadimento dei valori religiosi e morali consacrati dalla tradizione, che pure la più elementare esperienza pone sotto i loro occhi.

Oggetto della contestazione è il sistema «occidentale» del dopoguerra nella sua «globalità», quale si è costituito come alternativa al comunismo; ma l'alternativa è tale che lo stesso revisionismo russo tende a inserirvisi come uno dei poli egemonici. Insomma: gli intellettuali di sinistra avevano, in genere, salutato il nuovo corso russo, come processo di democratizzazione; continuando con ciò il giudizio di coloro (tra noi, in primo luogo Salvemini) che nel 1917 avevano salutato l'opera di Kerenski, come di chi intendeva far entrare la Russia nell'orbita delle potenze democratiche, autorizzando con ciò l'impostazione ideologica della prima guerra mondiale come lotta delle democrazie contro le potenze autoritarie. Allora fu la storia a prendersi beffe di questo giudizio; oggi, il giudizio esattamente simmetrico è beffato dai giovani.

Ma passiamo ai caratteri morali della società del benessere, intesa nel primo senso. Per semplificare l'argomento, partirò da alcune perfette osservazioni di Felice Balbo: «... quando lo scopo della società non è più quello della “vita buona”, ma quello del “benessere” ossia del massimo possibile soddisfacimento dei gusti e degli appetiti – più elementari e necessari, o più raffinati e alternativi non importa –, la filosofia diviene effettivamente superflua... Da quando i termini usuali con cui i filosofi parlano del loro lavoro o giudicano le filosofie non sono più, in primo luogo, “vero” e “falso” ma “importante” e “insignificante”, originale e banale, eretico e dogmatico, sincero e retorico, progressivo e reazionario, ecc., si può dire che la fiducia nel filosofare come tale, e non solo in questa o quella filosofia, è scossa alle radici».²⁸

Se le leggiamo attentamente, ne ricaviamo tre verità essenziali:

1) Che quando si fa del benessere il fine della società, la filosofia come tale dev'essere abolita. Quel che resta è la scienza di cui la filosofia, al più, studierà la metodologia.

A partire da ciò riprendono nuova vita tutti i peggiori fondi del tardo Ottocento, il mito della Scienza e quello dell'Evoluzione. Infatti la Scienza o, per meglio dire, la scienza moderna, può studiare l'uomo soltanto come animale, di specie e di grado superiore. Questo è il suo limite, non la sua colpa, ma quando la filosofia abdica in favore della scienza e se ne fa l'ancella, la differenza *qualitativa* fra l'uomo e l'animale va perduta.

Per l'elevazione della scienza a tipo assoluto di conoscenza, viene meno l'interiorità (la presente perdita del pudore non ne è che l'aspetto sensibile; che posto può esserci ancora per il pudore se la scienza *oggettiva* tutto?) e l'assolutizzazione dello scientismo deve anche significare la fine assoluta delle religioni (teologia della «morte di Dio», ecc.). È per questa riduzione dell'uomo ad animale²⁹ che si pensa, una volta soddisfatti nella misura più larga i bisogni sensibili dell'uomo, tutti gli istinti aggressivi verranno a cessare: l'utopia tipica della società del benessere.

2) Quanto sia oggi diffusa, soprattutto presso gli intellettuali, la malafede, si è

spesso osservato. Ma non si è segnalata abbastanza la connessione di ciò con lo sviluppo della società del benessere. Di fatto: una società che abolisca i giudizi in termini di vero e di falso, non può non autorizzare il *diritto alla menzogna*, alla malafede; che saranno riconosciute come lecite quando porteranno chi le professa a un risultato positivo. Giudizio che è poi una variante della celebre frase di Nietzsche sulla storia della morale, come storia della giustificazione dei delitti che hanno avuto un esito felice.

3) L'opposizione alla società del benessere non può essere condotta da un punto di vista reazionario, e ciò semplicemente perché l'opposizione di progressivo e di reazionario è interna al suo linguaggio. Reazionario è chi si oppone al progressivo, nella convinzione, in fondo, di aver già perduto. Criticare realmente la società del benessere, è andar oltre l'opposizione del progressivo e del reazionario.

Due altre osservazioni sono da aggiungere, a riguardo del rapporto tra marxismo e società del benessere e del carattere di novità e di antitradizione di questa. La filosofia implicita nella società del benessere, è lo sviluppo radicale di un momento del marxismo, quello per cui si presenta come «relativismo assoluto» (conseguente al materialismo storico); sviluppo così rigoroso da giungere a eliminare l'altro, quello per cui si presenta come pensiero dialettico e dottrina della rivoluzione. In breve segna la vittoria del positivismo e sociologismo sul marxismo; di un positivismo che ha deposto gli aspetti romantici che erano propri delle sue forme ottocentesche.

Ma con ciò ha raggiunto una forma di empietà maggiore del marxismo. Perché, pur essendo rigorosamente ateo, pur negando ogni rivelazione e ogni soprannaturale, il marxismo, nella sua versione comunista è infatti una religione, l'Avvenire sostituendo l'Eterno e la Totalità l'Assoluto e la Città di Dio. Invece, la società del benessere è l'unica nella storia del mondo che non abbia origine da una religione, ma sorga essenzialmente contro una religione, anche se, per paradosso, questa religione è la marxista (ma successivamente, la critica si estende a ogni altra forma di religione). Non a caso il punto di vista del suo intellettuale si riassume nelle due seguenti affermazioni: accettazione della morte di Dio, e posizione critica rispetto al marxismo in quanto ancora, a suo modo, è religioso. Da questa novità deriva il suo antitradizionalismo; la sua prospettiva storica, è, in sostanza, la seguente: nella storia c'è stata una cesura definitiva rappresentata dalla seconda guerra mondiale; non sono stati vinti soltanto fascismo e nazismo, ma l'intera vecchia tradizione europea; e fascismo e nazismo devono essere interpretati come fenomeni conseguenti alla paura del progresso storico, o come si suol dire oggi, della trascendenza, usando questo termine in un significato intramondano. In conseguenza di tale giudizio, chi si richiama alla tradizione è sempre, quale che sia la sua consapevolezza, un «reazionario» o un «fascista» (termini che vengono stoltamente identificati).

Di più, la società del benessere è intrinsecamente *totalitaria* nel senso che la cultura vi è completamente subordinata alla politica. Ricavo da un notevolissimo scritto di Umberto Segre: «A queste condizioni però, il patto Stato-grandi imprese, assume come unica regola l'efficienza e la crescente produttività. Tutto dovrà essergli sacrificato. Galbraith ha l'onestà di dichiararlo: "La tecnologia è sempre bene; l'incremento economico è sempre bene; le grandi aziende hanno come norma interna un incremento indeterminato; il consumo dei beni che esse producono, costituisce l'optimum della felicità: e nulla deve interferire nei confronti che accordiamo alla tecnologia e all'incremento economico, e all'aumento dei consumi". Una società così configurata non ammette più autonomie di sovrastrutture culturali, religiose e politiche... La cultura è per definizione merce di consumo, o, quando è scientificamente ricercata e apprezzata, è a sua volta strumento per l'ulteriore incremento di efficienza e di produzione».³⁰ Qualcuno osserverà che tale società rispetta le forme democratiche; ma è ben debole argomento, perché non c'è potere che non le rispetti, quando dispone di strumenti

di controllo e di oppressione reale che abbiano una particolare efficacia.

Può sembrare che con ciò mi sia allontanato dal tema delle agitazioni studentesche. Mi sembra invece di esser risalito sino alle condizioni *minime* per intenderle.

Già da quel che ho detto risultano chiare due conseguenze:

1) Che l'inquietudine e l'insofferenza studentesca, e la loro diffidenza per gli anziani, sarebbero per sé dei fenomeni positivi; esprimono infatti la ribellione della natura umana al processo, insieme di dissacrazione e di disumanizzazione, caratteristico delle due società atee, la marxistica e l'opulenta, la prima delle quali ha il destino, correlativo allo sviluppo economico, di rifluire nella seconda; non vogliono appartenere a questo sistema in qualità di strumenti, il che per altro dovrebbe necessariamente avvenire, perché la società del benessere non conosce che strumenti; e nel voler riaffermare la loro umanità, fanno benissimo. Il guaio è che interviene a deviarli l'estremismo, come si vedrà.

2) Che gli studenti hanno almeno intravisto, e lo hanno fatto per lavoro proprio, il nesso tra le condizioni della scuola e il sistema sociale che si sta affermando. Leggo, per esempio, in un loro opuscolo che le ricerche delle facoltà umanistiche non servono «se non ad aumentare il prestigio di chi le svolge e gli istituti di ricerca delle facoltà scientifiche si sono praticamente trasformati in un reparto dell'ufficio di presentazione dell'industria che finanzia e controlla la ricerca»; e che l'università è una struttura feudale di cui «la ricerca» è il blasone. Lasciamo da parte l'evidente esagerazione giovanile; dobbiamo però riconoscere che una linea di tendenza è stata individuata. Perché una volta che il criterio del vero, come criterio vissuto, sia messo da parte, e sia stato sostituito con quelli dell'originale, dell'importante, del nuovo, del sincero, dell'autentico, dell'eretico, del progressivo, ecc., è inevitabile che quel che conti sia soltanto l'affermazione di sé. Dunque, nel caso della scuola – in cui non può non riflettersi il clima morale della società, pur incontrando resistenze che però alla lunga saranno vinte – il prestigio del docente; e una ricerca condotta con la sola finalità del suo aumento non potrà risultare, per accurata che si presenti, che come preziosa e accademica. Tale da non servire a nulla, dice lo stesso opuscolo: col che i giovani hanno ragione se vogliono intendere che non illumina per nulla sulle scelte che essi dovranno operare nella realtà effettuale. È troppo facile derivare da questo primo carattere tutti i difetti che saranno essenziali alla scuola universitaria della società del benessere; nelle scuole umanistiche domineranno un estrinseco filologismo o un ermetismo; nelle scientifiche un tecnicismo al servizio dei grandi feudi industriali; intorno al professore il piccolo gruppo dei futuri vassalli; gli altri, gli esclusi. Ho letto, anche se stento a crederlo, che in una facoltà si sarebbero fatti per una disciplina, seicento esami in due giorni: dunque, l'incontro tra il professore e la massima parte degli allievi è durato esattamente cinque minuti, nei quali il professore faceva la parte di giudice e lo studente, più che di esaminando, di accusato!

Non insisto oltre su aspetti di una situazione che è ormai nota a tutti. Quel che mi importava era di ricondurre i difetti alla natura di un sistema, che non si è ancora certo perfettamente attuato, a cui ancora è possibile resistere, ma che è tuttavia in processo di realizzazione. Alla fine della guerra, e davanti alla minaccia comunista, due vie si presentavano possibili: un risveglio religioso, o la società del benessere. Non è questa l'occasione di spiegare perché la scelta si sia operata per la seconda. Sotto un certo rapporto, era difficile che ciò potesse non avvenire, senza la comparsa di grandissime personalità religiose;³¹ ma il movimento avrebbe potuto almeno essere contrastato e arginato, se gli intellettuali avessero avuto coscienza di quel che la sostituzione dell'ideale del «benessere» a quello della vita buona importa; e se non avessero, per una gran parte, tradito il loro compito, attraverso la ricerca di una generale «demitizzazione» intesa in realtà come critica di ogni «autorità» dei valori, che accompagna come giustificazione culturale, quel processo di abolizione del sacro che è essenziale alla società opulenta. Onde il diffondersi

nelle menti, senza incontrare che scarsa resistenza, di quel rinnovato sansimonismo in cui si deve ravvisare l'ideologia che unifica cattolici e laici nella società del benessere (Saint-Simon è il vero inventore della mentalità tecnocratica) con le immense devastazioni che vi ha prodotto; anche nei cattolici perché, a mio modo di vedere, il nuovo modernismo cattolico deve necessariamente incontrare nel suo processo il «nuovo cristianesimo» sansimoniano ed esserne assorbito, sino a ripetere il processo da Saint-Simon a Comte, dissolvendo il cristianesimo in una vaga religione dell'umanità; quel «nuovo cristianesimo», nei cui riguardi si dovrebbe oggi riprendere la critica decisiva che gli fu mossa da Rosmini, in un saggio che è pressoché sconosciuto.³²

L'estremismo

Alla considerazione di tale devastazione dobbiamo ricorrere se vogliamo spiegare il modo in cui il pure realissimo e in sé positivo disagio della gioventù ha preso forma; e che è tale da far cangiare nel pessimismo più amaro l'ottimismo iniziale.

Infatti è comparso, sotto forma in apparenza di intransigenza e di consequenzarietà, in realtà in precisa funzione, anche se inconsapevole, di estrema radicalizzazione dei mali dell'ordine esistente, un estremismo che della società del benessere è il puro passivo (idealmente) prodotto. Né vale rispondere che è un estremismo condiviso da pochissimi; perché la minoranza che esso ha informato è riuscita a imporsi in parecchie delle università maggiori.

Perché puro prodotto? Perché accetta supinamente allo stato di poltiglia frammentaria quei principi ideali che sono all'inizio del processo che ha portato al sistema attuale; quel sistema che vorrebbe contestare.

Consideriamo infatti la sua premessa, il *mito giovanilistico*. I giovani hanno sempre ragione perché esprimono il senso della storia in movimento, e il compito degli intellettuali è quello di interpretarli; esso nasce nella sinistra hegeliana ed è connesso con tutti i suoi temi filosofici. Non so se l'autorità di san Tommaso goda ancora credito presso i cattolici giovani. Posto che conti ancora qualcosa, è da osservare come egli pensasse altrimenti: per lui l'età della saggezza metafisica era normalmente la *senectus* tra i cinquanta e i settant'anni.³³ È sconcertante osservare come il tema «dei giovani», inizialmente filosofico, accompagni il processo che porterà appunto alla negazione della metafisica e della teologia. Quel curioso passo di san Tommaso non è dunque davvero scritto a caso!

È vero che si appellano a due maestri, a Mao e a Marcuse. Ma, vediamo.

Del maoismo, poco si sa con certezza; un dato solo è sicurissimo, che il marxismo è vitalizzato in Cina da un fortissimo spirito nazionalistico. Nel pensiero e nella prassi della rivoluzione marxista, i cinesi hanno cercato lo strumento di liberazione da umiliazioni senza nome, che duravano da quando il grande piano del padre Matteo Ricci era stato interrotto. Il loro marxismo è del resto elastico e del tutto subordinato alla liberazione nazionale. Si tratta di liberarsi della soggezione anche rispetto alla Russia; quando in Russia vigeva ancora l'ortodossismo fu elaborata l'ideologia dei «cento fiori»; quando la Russia si incamminò per la via cosiddetta del revisionismo, allora fu proclamato quell'intransigentismo dottrinale che domina oggi. Le formule maoiste possono essere anche conformi al marxismo autentico: ma sta il fatto che sono state paradossalmente ritrovate non già per la via classista, ma per quella nazionale. Non si può, insomma, essere maoisti senza essere, per nazione, cinesi. Si può pensare che i giovani rimpiangano lo spirito, a suo modo religioso, che informava il marxleninismo originario. Oggi però il marxismo può conservare quest'aspetto soltanto nei paesi sottosviluppati; e ricercare le condizioni di sottosviluppo non è possibile; è qualcosa di altrettanto assurdo della ricerca di imporre l'ignoranza. Forse che si può pensare a un accordo tra studenti e operai per ristabilirle?

Passiamo all'altro maestro, Marcuse. Al riguardo del cui pensiero è da osservare: ha inteso assai bene, in anni lontani ³⁴ il rapporto tra filosofia e rivoluzione in Marx. Più di recente ha messo in luce la necessità per cui il marxismo deve cedere rispetto alla società tecnologica:³⁵

- ha condotto in *L'uomo a una dimensione* una critica rigorosa della società tecnologica, che però è la semplice verifica delle previsioni degli scrittori tradizionalisti e reazionari, di Guénon, per esempio;

- ma d'altra parte è per lui un assioma che le negazioni metafisiche e teologiche pronunciate da Feuerbach e da Marx non possano più essere messe in discussione. Perciò la via d'uscita a cui si trova costretto è una vaga utopia sulla riabilitazione degli istinti e sulla conciliazione tra la ragione e il senso. Anche se detta molto più elegantemente, è destinata a non differire gran che, quando venga popolarizzata, dalle teorie del Reich sulla rivoluzione sessuale. Dunque, una rivoluzione antipuritana è quel che egli sa proporre: un vero ferro di legno, per una ragione storica intrinseca, che la politica dei puritani fu il primo modello dell'azione rivoluzionaria, e che il motivo puritano è essenziale a ogni posizione rivoluzionaria seria: gli esempi della storia non sono certo difficili a trovare. Marcuse può perciò essere definito come il filosofo della *decomposizione della rivoluzione*. Passando dal maestro Mao al maestro Marcuse (autori che, del resto, non si possono conciliare) i rivoluzionari del movimento studentesco arrivano alla contraddizione pura.

Non si può negare che il pensiero di Marcuse abbia un reale interesse, ma esattamente per i motivi inversi a quelli per cui oggi è invocato:

- serve a mostrare il nullismo, appena letterariamente mascherato dalla ripresa dei motivi schilleriani sulla libertà e sul giuoco, a cui deve arrivare un pensiero che, per un verso, accetti le negazioni di Feuerbach e di Marx, e, per l'altro, coinvolga rigorosamente nella critica le affermazioni del marxismo e quelle del pensiero che sottende la società tecnologica;

- serve pure a mettere in luce come il pensiero rivoluzionario derivi la sua forza, sempre, dall'appropriazione dei temi della critica controrivoluzionaria; già Saint-Simon e Marx lo avevano fatto; Marcuse lo rifà a distanza di un secolo, e a variate condizioni sociali. Ma questo serve pure a mostrare come la critica del pensiero rivoluzionario non possa esser mossa a partire da un punto di vista reazionario (di ritorno al passato); quando si presenta come solidale a tale posizione, il suo riassorbimento da parte del pensiero rivoluzionario è inevitabile;

- inoltre, è pur vero che se si vogliono unificare Marx, Freud e Heidegger – i tre idoli della generazione degli anziani – non sembra che vi sia altra forma all'infuori di quella che Marcuse ha proposto. Anche in ciò si manifesta quanto sia stretta la dipendenza dei nuovi ribelli dai loro padri.

Si è detto che gli estremisti riscoprano inconsapevolmente il fascismo delle origini, nel suo iniziale momento negativistico e anarchico. Ed è osservazione che merita di venire approfondita. Di fatto, non c'è un solo tema dell'estremismo studentesco che non sia ritrovamento di motivi del primo fascismo. L'«io voglio» indeterminato; il diritto di potere che ha la giovinezza in quanto rappresenta la vita; il momento dialettico cercato nella giovinezza e nella generazione anziché nella classe; la pretesa di andare oltre, in posizione rivoluzionaria, alla borghesia e al comunismo; l'idea di una rivoluzione che parta dagli studenti; il negativismo e l'attivismo (ricordiamoci che il fascismo si presentò inizialmente come antipartito); l'antintellettualismo come avversione alla cultura libresco; il mito del nuovo a ogni costo.

Tuttavia, non bisogna andar troppo oltre nelle analogie; il fascismo originario si dava pur un contenuto, nell'idea di nazione; dopo la negazione di ogni autorità dei valori non resta che il puro totale negativismo, la volontà di un indeterminato prossimo al «nulla». Il «movimento studentesco» ha dissociato i due momenti del fascismo originario, l'anarchico e il nazionalistico. È rimasto l'anarchismo di tipo fascista, diverso dall'anarchismo puro, perché questo è caratterizzato da un amore

e da una volontà dell'impossibile, che gli conferisce, anche agli occhi di chi l'avversa, un certo fascino morale. Mentre l'anarchismo fascista è volontà di potere, e in quanto tale, assume un indirizzo totalitario. Le tracce della mentalità totalitaria – e sia pure nel senso di un totalitarismo della distruzione – sono ben chiare nel nuovo estremismo. Consideriamo infatti alcuni dei temi su cui più ha insistito.

L'esempio delle scuole di Mao opposto a quello delle scuole sovietiche? Cioè l'educazione deve venire dal basso in quanto gli studenti comunicano direttamente con la volontà del nuovo stato incorporato in una persona. Insomma, il culto della personalità. Almeno la Russia, abolendo il culto della personalità, intendeva liberarsi dagli aspetti che accomunavano comunismo staliniano e nazismo.

L'appartenenza della sovranità all'assemblea degli studenti per cui ogni professore dovrà essere sottoposto periodicamente all'esame da parte di comitati di studenti, per controllarne il grado di adeguamento ideologico e culturale? Lasciamo da parte l'esame culturale: evidentemente gli studenti non potranno condurlo che a partire da giudizi di qualche altro più gradito professore. Più importa quello ideologico. In che forma si svolgerà? Forse un *test* può essere rappresentato da un articolo, che mi è accaduto di leggere su una rivistina della «nuova sinistra», in cui l'illustrazione della figura di don Milani era occasione per rivolgere le più volgari offese e ingiurie alla memoria di Pio XII.

Un esempio, dunque, potrà essere questo. Il professore dovrà svolgere il tema: dimostrare come Pio XII sia stato per il vecchio cattolicesimo quel che Giuliano l'Apostata fu per il paganesimo; o come sia stato un pontefice nazista; il risultato della ricerca sarà cioè prefissato; e il professore dovrà applicarsi a documentare le tesi prestabilite per ragioni politiche. A parlar chiaro, questa si dovrebbe chiamare scuola della falsificazione della cultura.

Si dirà che a tali eccessi non pervengono che pochissimi tra i pochissimi; pure è l'esito conseguente del presente negativismo assoluto che ha il destino prefissato di giungere alla negazione della cultura.

L'estremismo non rappresenta affatto l'intransigenza e la con sequenziarietà nella reazione contro la trasformazione feudale dell'università. Al contrario è la posizione di coloro che non riescono a concepire l'università che come feudo; e che al blasone «ricerca» vogliono sostituirne un altro, quello della subordinazione della cultura alla politica. Ripropongono il vecchio tema, che i comunisti non osano più sostenere, della *partitarietà* della filosofia e della cultura in genere. All'interno di una società che speriamo conservi la sua funzione di garantire la libertà, vogliamo impiantare un modello di «stato totalitario dell'università». Le dichiarazioni ultrademocratiche contano poco; c'è bisogno di ricordare che ogni totalitarismo incipiente parla sempre di assolute rivendicazioni democratiche?

Che gli estremisti sentano se stessi come i più radicali e integrali antifascisti, è certo. Ma c'è antifascismo e antifascismo; e il loro è quello che risulta dalla negazione del momento nazionalista e tradizionalista del fascismo; hanno operato, questa è la loro originalità, una dissociazione per cui del fascismo viene mantenuto il puro momento anarchico.

D'altra parte non si deve essere neppure troppo severi con gli estremisti, perché ciò porterebbe a ignorare i torti degli anziani. Sono essi che non hanno saputo dare alla nuova generazione un sereno giudizio storico sul fascismo. Ed è in conseguenza di ciò che i giovani, che non l'hanno vissuto e che ne hanno sentito parlare come di un fenomeno delinquenziale o poco meno, ne hanno riscoperto il peggiore degli aspetti, credendo di portare l'antifascismo sino al grado estremo. Solo la storiografia, l'autentica e non la partitaria, può immunizzare da certi mali; al fondo del contrasto delle generazioni c'è una carenza storiografica. Come spiegarla? Per complesse che siano le ragioni, già se ne è indicata l'essenziale; è interesse della società del benessere mantenere l'interpretazione apocalittico-demonologica del fascismo, ed è da osservare come sia a partire da essa *che trova*

spiegazione la forma della rivolta studentesca. In quale altro modo tale interpretazione può infatti ripercuotersi nei giovani se non nello stato d'animo di un'attesa millenaristica (il progresso scientifico non distrugge affatto l'archetipo millenarista) dell'*assolutamente nuovo*, e nel conseguente atteggiamento distruttivo rispetto a ogni tradizione? La società del benessere sconfigge così la rivoluzione costringendola alla forma del negativismo puro.

Si imporrebbe qui una riflessione, a mio giudizio, di estrema importanza. Dato che il fenomeno della rivoluzione studentesca è mondiale (anche se, naturalmente, occorrerebbe distinguere accuratamente tra i moti che avvengono nella società cosiddetta occidentale e quelli dei paesi comunisti; rispetto ai quali dovrebbe evidentemente venir condotto un discorso assai differente), e dato quel carattere filosofico, su cui ho assai spesso insistito, della storia contemporanea, sarebbe possibile la domanda se la forma che ha assunto non riveli la fine di un'essenza, quella della rivoluzione come sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo. Quest'essenza ha avuto il suo ultimo atto nel marxismo, che realizzandosi storicamente ha dato luogo al suo opposto, la società del benessere: che non è possibile oltrepassare per la via della rivoluzione, ma soltanto per quella della restaurazione della dimensione religiosa e dell'autorità morale dei valori.

D'altra parte, anche un'altra essenza è ormai giunta a una crisi definitiva, l'idea di Utopia. Utopia e rivoluzione si distinguono infatti in modo radicale. La prima è il sogno di un mondo da cui i conflitti siano eliminati; la seconda, invece, ha un carattere realistico, e vuol giungere alla società dei liberi e degli eguali attraverso l'esasperazione massima dei conflitti. Il mondo occidentale ha inteso dimostrare che il contenuto dell'utopia, che in fondo non è altro che la garanzia del benessere per tutti, è realizzabile (e in parte è già realizzato; i paesi scandinavi come «modelli»). Ma, con ciò, ha tolto all'utopia il contenuto senza però soddisfare al bisogno profondo che la genera: «il sentimento profondo dell'essere umano di trovarsi gettato nell'esistenza senza necessità vera» (J. Servier). Privata del suo contenuto, l'utopia si è congiunta con una rivoluzione puramente eversiva e distruttiva. Da ciò l'estrema importanza ideale della presente agitazione universitaria; come lampo che ha rischiarato per un attimo, perché presto è rientrata nelle categorie consuete,³⁶ l'effettiva situazione morale, e ha mostrato l'inadeguatezza alla realtà della cultura oggi prevalente. Idealmente ha confermato le tesi sostenute dalla grande tradizione del pensiero cattolico (mettiamoci tra i contemporanei, per esempio, Gilson e Maritain, Journet e Urs von Balthasar) sul pensiero utopistico e sul rivoluzionario, della cui dissoluzione è testimonianza; al tempo stesso che ha dimostrato la inadeguatezza della critica tradizionalista e reazionaria al presente, perché essa ha il destino di essere captata dal pensiero rivoluzionario, o di rovesciarsi nel modernismo. Praticamente, però, per la sua assenza di contenuto si presta a essere strumentalizzata. Da chi?

La strumentalizzazione politica

Gli estremisti vogliono andar oltre l'imborghesito partito comunista e rifiutano di essere strumentalizzati. Il loro *slogan* è: «contro tutti i partiti, perché contro il sistema». Come dunque è avvenuto che l'atteggiamento dei comunisti, a cui mantenere il monopolio della causa rivoluzionaria è essenziale, e che non possono certamente essere accusati di tenerezza verso gli eretici, è stato sostanzialmente benevolo? Evidentemente, perché li hanno visti come recuperabili.³⁷ Ciò conferma la diagnosi che si è fatta prima. Per il comunismo, infatti, gli assolutamente irrecuperabili sono gli anarchici puri; i fascisti sono recuperabili dopo un viaggio che può essere lungo o brevissimo.

Se il movimento fosse stato soltanto di natura maoista, non c'è dubbio che sarebbe avvenuta la condanna. Se ciò non è avvenuto, è stato per la partecipazione

dei cattolici di sinistra. Il termine è certamente vago: ma qui intendo quei cattolici che uniscono il dissenso dalla D.C. con le posizioni ideali neomodernistiche. Da quel che si è detto è già risultato abbastanza come la contraddizione non sia soltanto accettata dagli estremisti, ma addirittura eretta a principio: chi più si contraddice, più ha ragione. Ora, su questo terreno della contraddizione non c'è alcun dubbio che i cattolici di sinistra meritino il gran premio. Perché per un verso vorrebbero dare un carattere religioso alla rivoluzione, ma tale carattere religioso è nel comunismo legato all'integrale ateismo; per l'altro, vogliono separare il comunismo dall'ateismo ma come possono farlo se non attraverso la separazione tra materialismo storico e materialismo dialettico, cioè attraverso quella che è la premessa teorica del revisionismo comunista e del suo inserimento nella società del benessere? Da più di vent'anni sono in questa contraddizione, che in realtà è insuperabile; sicché hanno finito col dimenticarla non rinunciando però a «testimoniarla». Quindi, stanno con un piede nella rivoluzione più accesa, e con l'altro nel comunismo di rito sovietico ammorbidito. Ottima situazione per servire da mediatori per il recupero.

Non c'è quindi bisogno di insistere gran che sulla necessità di cui il movimento è prigioniero; come già per i primi fascisti, non c'è altra possibilità politica per i ribelli, oltre a quella di congiungersi con una delle forze del sistema, non già in qualità di guide, ma di strumenti. Nell'unità delle sinistre avranno la funzione di avanguardia d'assalto e di guastatori. Lasciare ad altri il compito eversivo, concedere l'appoggio, presentarsi successivamente come principio di ordine, raggiungere il controllo; non c'è davvero occasione migliore per il Partito comunista.

Conclusione

Nel riguardo del rapporto delle generazioni, la situazione si presenta, dunque, incerta; non devono venir sottovalutati i pericoli, che sono assai gravi, ma neppure trascurate le possibilità positive. La differenza che separa la minoranza estremista dal resto degli studenti non è nella necessità, in fondo universalmente ammessa, della contestazione. Ma nel fatto che se per gli studenti più seri la contestazione è *un problema*, per gli estremisti è invece *una soluzione*: di qual natura si è visto. Perché la maggioranza ha così spesso (anche se non dappertutto) accettato o subito le posizioni dei pochi attivisti? La ragione è semplice, non aveva soluzioni di ricambio; perciò non si è, in pratica, fatta molto sentire. Ciò è dipeso da un fatto che bisogna scrivere a tutte lettere: la cultura eversiva rispetto alla tradizione, ha, negli ultimi vent'anni, occupato il campo del presente, senza trovare un'opposizione fortemente impegnata; quella che invece avrebbe dovuto mediare tra la novità e la tradizione, si è troppo spesso rifugiata nello studio del passato e nella specializzazione; come se quel che avveniva nel mondo della politica e della società, e delle stesse valutazioni morali, non la riguardasse.

Da un esame appassionato della situazione deriva dunque questo insegnamento: se la nuova generazione è stata sensibile ad argomenti, in sostanza, infantili, ciò è avvenuto perché è mancata una cultura veramente seria, atta a guidarli nelle loro scelte. Certamente si deve ammettere che il produrla non è cosa facile, data l'enorme complessità del mondo contemporaneo; e che non si tratta di ordinario lavoro, e neppure di volontà impegnata. Tutto il lavoro possibile, e il massimo impegno di volontà, non bastano per trovare idee risolutive; è però vero anche l'inverso, che senza quest'impegno e questa attenzione, tali idee non possono mai farsi presenti; gli intellettuali devono dunque prendere consapevolezza che «la rivoluzione studentesca» non è stato un episodio da carnevale, ma un segno provvidenziale per richiamarli alla coscienza delle loro responsabilità; e se l'opposizione deve essere ferrea rispetto alle imposizioni e alle proposte che da

altro non dipendono che dalla tentazione totalitaria, diverso deve essere l'atteggiamento rispetto al genuino, anche se confuso, disagio morale.

4.3 Note sulla secolarizzazione e il pensiero religioso

«Secolarizzazione» è un termine che assume significato se lo si riferisce al marxismo visto nella sua origine – la critica della religione nella sinistra hegeliana, critica di cui è il punto d'arrivo – e nella sola conseguenza storica che gli sia fedele, il leninismo e quel che gli ha fatto seguito (anche se Marx non prevedeva ovviamente gli esiti della sua dottrina). Consideriamo infatti: l'assunto filosofico di Marx non può altrimenti essere definito che come sforzo di pensare *la liberazione dell'uomo da ogni dipendenza*; anzitutto da Dio, immagine del «Signore». Né si può negare che in questo assunto, comune a gran parte della filosofia ottocentesca in quanto successiva alla rivoluzione francese e sua interprete, sia andato più a fondo di ogni altro, passando dall'immanentismo (*Deus manet in nobis*) al materialismo e all'ateismo.

Né si opponga che il «rifiuto di ogni dipendenza» definisca piuttosto l'anarchismo a cui Marx e successivamente i comunisti sono stati costantemente ed estremamente avversi. Ma la critica marxista si riassume nell'asserzione che gli anarchici ignorino, o anzi vogliano ignorare, il corso storico e le sue leggi; così che l'intransigentismo di cui fanno sfoggio copra in realtà l'acquiescenza, il servilismo allo stato di fatto (il piccolo borghese Stirner!). Il fine del *rifiuto dell'indipendenza* come anima dell'uno e dell'altro pensiero rimane identico. Dunque, negazione assoluta della creazione (segno della dipendenza) e tuttavia *fede*, trasposta dall'al di là nell'avvenire, ma pur sempre, a suo modo, *religione*, anche se, o meglio perché, connessa con la negazione assoluta della trascendenza e del soprannaturale; e nei primi decenni del Novecento così il Mussolini rivoluzionario come Gramsci parlavano del socialismo come «della religione che deve ammazzare il cristianesimo». In questa trasposizione della religione nell'al di qua, la parola «secolarizzazione» acquisisce certo un senso pieno.

Da che cosa dunque dipende il fatto che da tanti anni ormai (oggi un po' meno, per fortuna) questa parola abbia esercitato una sorta di incantesimo per la mente di tanti teologi e pensatori cristiani? La spiegazione è semplice, e basta riferirsi alla celebre frase di Hegel, ma valida anche al di là dell'hegelismo, sulla filosofia come «il proprio tempo appreso col pensiero». Si tratta dunque di teologi persuasi, si direbbe al modo del Sartre della *Critica della Ragione Dialettica* del 1960, che il marxismo è insuperabile perché è «la filosofia del nostro tempo» e il «tentativo più radicale di illuminare il processo storico nella sua totalità»; donde l'idea che «al di qua di Marx non si torna» e i tentativi di conciliazione tra marxismo e cristianesimo condotti in vari modi, mediatrice invocata spesso la filologia biblica (quel che spiace è che il reale processo di pensiero, in realtà mosso da occasioni storiche tanto vicine, sia troppo spesso coperto; è da muovere a questi teologi l'avvertenza che l'intelligenza del loro pubblico deve essere rispettata). Il pensiero è semplice: se la storia è «sacra», guidata dalla Provvidenza, se il «marxismo è la filosofia del nostro tempo», l'accordo della Rivelazione con esso va perseguito come in tempi lontani quello con le filosofie di Platone e di Aristotele.

La teologia della secolarizzazione

Ora, ha certamente un senso dire che il marxismo – anche se non possiamo fermarci su questo punto e sul suo significato preciso – è «intrascendibile» dal punto di vista di una filosofia che neghi il soprannaturale il trascendente. È perfettamente vero che è stato il soggetto del Novecento, e che nessuno dei

fenomeni politici successivi si può intendere senza riferimento a esso. Si deve dire che la rivoluzione comunista è avvenuta sul piano mondiale e non soltanto in Paesi di inferiore sviluppo, ma dando luogo alla più gigantesca eterogenesi dei fini che mai abbia fatto la sua comparsa nella storia.

Segnamone rapidamente i punti essenziali:

1) Nell'Europa orientale ha dato luogo a quell'«impero sovietico» che è esattamente la «secolarizzazione» dello zarismo; eppure si deve dire che la sua formazione non è affatto un «tradimento» (nel senso trockista) né del marxismo, né del leninismo, ma il loro impreveduto necessario esito.

2) In Occidente ha agito nell'aspetto di negazione dell'immutabilità e assolutezza dei valori; dando così luogo a una nuova borghesia che ne porta all'estremo i caratteri e che il marxismo si manifesta affatto incapace di evertere.

3) Il pensiero marxista – secondo l'affermazione già pronunziata da Lenin nel *Che fare?* del 1903 – non può venire attribuito al proletariato che «dall'esterno», da intellettuali capaci di intendere il senso del corso storico nella sua totalità. Col che si dichiara nella sostanza che la dottrina marxista fa eccezione a quel condizionamento economico-sociale di cui il materialismo storico è la teoria, e che perché sia salva la sostanza rivoluzionaria del marxismo è necessario che la storia sia vista non come «economica», ma «filosofica».

4) La rivoluzione comunista non poteva venir pensata che come unificatrice del mondo, e invece ha dato origine alla massima sua divisione.

Assumono invece importanza soltanto in relazione alle quattro che si sono dette, le due critiche normalmente presentate come autosufficienti dalla pubblicistica democratica: quella della «nuova classe» e quella del «totalitarismo». Perché una rivoluzione senza classe che diriga non è pensabile, e una rivoluzione totale che debba portare a un «regno della libertà» che non ha analogia col precedente «regno della necessità» non può svolgersi secondo le regole dell'evoluzione democratica.

Queste premesse sono necessarie per le rapide note che seguono; in cui intendo suggerire, senza naturalmente esaurirla, l'idea che la stessa eterogenesi dei fini che colpisce la rivoluzione marxista si riproduca in quel microcosmo rivoluzionario che è la teologia della secolarizzazione.

La spinta dei cattolici alla modernizzazione, così viva nei due decenni dal 1960 al 1980, l'inclinazione di ognuno di coloro che ne erano tentati a testimoniarla, quasi a pubblica professione, di una tendenza che era stata dovuta sino allora tener segreta, ha fatto sì che la letteratura sull'argomento si sia fatta altrettanto immensa che inutile per le innumerevoli ripetizioni o per i maldestri tentativi di «dire in altre parole». Cercherò quindi in questo primo assaggio di farne la ricostruzione a priori, spiegando le ragioni della sua diffusione e soprattutto insistendo su quei fondamenti profani e davvero secolari che la condizionano.

Penso che nella sostanza possa essere ricondotta alle undici tesi seguenti.

1) Trascendenza del Kerigma (messaggio rivelato) a tutte le civiltà e a tutte le culture. È la tesi che si esprime in altra forma nei termini che la fede non è cultura o nella separazione tra fede e religione in quanto la religione sarebbe la corruzione della fede attraverso la sua presentazione nella forma oggettivistica di visione del mondo.

Dal che consegue che la «forma oggettivistica», la metafisica, insomma, è sempre relativa al tempo, e che chi parla delle «verità eterne» della metafisica è «reazionario». La storia dell'Università cattolica di Milano porta il segno di questa evoluzione; dalla strenua affermazione della metafisica degli anni Trenta alla situazione attuale; ma non è che un piccolo esempio.

2) Origine cristiana della cultura e della civiltà moderna in quanto secolare. Ciò viene affermato sul fondamento del principio «occorre che il mondo sia pienamente mondano perché Dio sia pienamente divino». Questa piena mondanità del mondo unita alla piena divinità di Dio, sarebbe espressa nel principio del Dio creatore trascendente. Sarebbe dunque la trascendenza di Dio, l'eliminazione di

ogni traccia di panteismo a fondare l'a-teizzazione, la demitizzazione, la desacralizzazione del mondo. La sua secolarizzazione conseguirebbe all'affermazione in tutta la sua pienezza del principio creazionistico. Le nuove categorie secolari sarebbero più autenticamente cristiane o bibliche delle precedenti, in quanto – e questa sarebbe la formula esatta – il nuovo cristianesimo secolare sarebbe figlio di una modernità che a sua volta sarebbe figlia del cristianesimo, in quanto ne proseguirebbe l'opera di desacralizzazione e di demitizzazione del mondo.

3) Il grande equivoco dei secoli dell'età moderna sarebbe stato il disconoscimento delle origini cristiane della civiltà secolare. Ne sarebbe conseguito il «secolarismo», cioè l'interpretazione della «secolarizzazione» come non più connessa con il teismo creazionistico, ma con un processo di cui l'ateismo sarebbe il risultato ultimo. Ma la responsabilità di questo equivoco cadrebbe soprattutto sui cristiani e sulla loro interpretazione della presenza della religione nella società nella forma di religione e di società chiuse.

4) La piena mondanizzazione del mondo coincide col passaggio dalla struttura concettuale «cosmocentrica» all'«antropocentrica»; con quel che normalmente viene detto «deellenizzazione».

5) A partire da questa prospettiva antropocentrica per cui l'uomo non è più soggetto al destino, ma creatore di un «nuovo mondo» si ha l'affermazione del primato categoriale del futuro e l'impegno per esso e non per il sopramondo. Cioè la fede proprio in ragione della trascendenza divina lascia che il mondo sia *questo mondo*; in quanto fede, essa è proprio apertura per la non assoluta, non divina realtà del mondo in quanto tale, e fa quindi sì che il mondo venga considerato in maniera radicale come mondo dell'uomo.

6) Conseguente idea di una pienezza che non sta «sopra di noi, ma davanti a noi».

7) Il futuro importa l'idea di un *novum* assoluto che non è semplicemente prolungamento evolutivo, è un mondo futuro «impensabile», verso cui si procede attraverso una rivoluzione permanente.

8) Ne consegue la sostituzione della filosofia speculativa, centrata sul primato della contemplazione e sulla subordinazione della pratica a un ordine oggettivo soprasensibile, con la filosofia del primato del divenire (dell'azione, della prassi).

9) Da ciò la critica radicale della metafisica come caratterizzata dall'occultamento essenziale del futuro (del non ancora essere).

10) Sviluppo esplicito della teologia come escatologia, nel senso dell'escatologia come forma di ogni affermazione teologica, poiché soltanto nell'orizzonte teologico della speranza il mondo si manifesta come storia.

11) Dato che la speranza creatrice si riferisce essenzialmente al mondo in quanto società e alle sue forze trasformatrici, la teologia del mondo è soprattutto teologia politica.

La connessione col tema hegeliano-marxiano della filosofia come pensiero del proprio tempo spiega come i temi di intransigente teismo presenti in Gogarten si siano andati sempre più affievolendo nei teologi successivi, e la direzione sia verso un panteismo non del *Deus sive natura*, ma del *Deus sive historia*; e secolarizzazione abbia finito col significare prevalentemente realizzazione del regno di Dio nel mondo politico e sociale. O, almeno, l'accento fu spostato in questo senso.

Vista in questo orizzonte generale, la secolarizzazione può essere intesa in due sensi diversi non componibili. Si tratta di definire i due estremi entro cui il pensiero dei teologi della secolarizzazione generalmente oscilla, e che piuttosto raramente si presentano allo stato puro. Credo che un eventuale libro sulla letteratura religiosa della secolarizzazione, per chi volesse addossarsi il fastidio di farlo, dovrebbe avere il suo centro nel mostrare l'inevitabilità di queste oscillazioni. Per il primo degli estremi, un cenno deve essere dato alla singolare fortuna che l'opera di Bloch ha incontrato presso i teologi. Singolarità che è poi

facile da spiegare: l'«eresia» blochiana rispetto al socialismo reale è un ritorno, con parallelismo alle eresie cristiane, al marxismo originario; i due ritorni, al primitivo cristianesimo e all'originario marxismo, in questa linea coincidono. Ora è chiaro che abbiamo qui una sacralizzazione della politica come il vero modo di partecipare alla vita divina, giungendo in realtà al dissolvimento della fede religiosa nella politica. Abbiamo cioè in definitiva un assorbimento del cristianesimo nell'utopia di radice marxista e in questo orizzonte il non credente ha di necessità ragione sul cristiano e non può non ridurlo in definitiva a sé medesimo. L'idea della rivoluzione totale è la sostituzione della ricerca della verità metafisica e della conseguente obbligazione morale, nel senso di conformità all'ordine dell'essere, con quella della meta-umanità, come futuro da realizzare di cui si sa soprattutto che è rifiuto radicale della società esistente, nei suoi principi fondanti metafisici primi. Si porrebbe qui il problema già molte volte accennato, ma mai a mia conoscenza adeguatamente svolto, sulla premessa hegeliana della teologia della secolarizzazione; cioè se essa supponga quella trasfigurazione dei dogmi cristiani che già era avvenuta in Hegel. Si è spesso parlato di questa trasfigurazione in relazione al tema del peccato originale, ma è anche in relazione a questa trasfigurazione e in connessione con essa che devono essere visti gli altri temi, e in particolare quello della morte di Dio, recuperato come motore dialettico della secolarizzazione. Parlare della teologia della secolarizzazione è definire il compito a cui essa assolve come adeguazione alla condizione trascendentale della crisi presente, costruendo perciò una sorta di «patrologia tedesca» (Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud), e ricomprendendo nella dedivinizzazione in nome di Dio la liberazione atea dai feticci, dagli idoli, dai tabù. Naturalmente la nuova patrologia cancella l'antica e i maestri tradizionali sono messi nell'ombra: su sant'Agostino, come dottore della grazia, il silenzio è quasi completo; a san Tommaso talvolta ci si riferisce, ma proponendone un'interpretazione «antropocentrica» affatto diversa da quella «cosmocentrica» di cui sarebbero stati prigionieri tutti i commentatori, anche i più recenti.

La religione politica

L'idea che il carattere essenzialmente politico della religione secolarizzata debba portare a una metamorfosi totale della religione cristiana è stata del resto sostenuta nelle direzioni più avanzate della teologia della secolarizzazione. Mi riferirò, per esempio, a quel che scrive uno studioso olandese, Sperna Weiland, non tanto per una sua particolare autorevolezza, quanto perché ha il merito di esprimere le idee comuni di questa teologia nella forma più banalmente chiara. Subendo l'influenza dell'ellenismo, il cristianesimo si è unito, a suo giudizio, alla metafisica, allontanandosi così dalla sua origine ebraica. È perciò naturale che il declino della metafisica sia oggi considerato da molti come la catastrofe della religione cristiana; e non è meraviglia che molti cristiani si siano lanciati in una crociata contro la secolarizzazione. Catastrofe in certo senso lo è, perché c'è il passaggio da un cristianesimo metafisico a un cristianesimo non metafisico, che lo ridefinisce non in termini metafisici, ma come progetto di libertà e di giustizia nel mondo storico, sociale, umano, finito. O, per usare la stessa definizione generale dello stesso Sperna Weiland, la secolarizzazione è il passaggio da un'interpretazione metafisica della realtà a un'esperienza e a un'interpretazione della realtà in cui il mondo storico, sociale, umano, finito, costituisce l'orizzonte della responsabilità e del destino umani, o – secondo una formula più breve – la secolarizzazione è un processo nel cui corso i mondi al di là essendo tutti scomparsi non resta più che il mondo storico, sociale, umano, finito.

È chiaro che a questi eccessi, pochi si sentano di arrivare. L'insostenibilità della risoluzione della religione nel pensiero rivoluzionario legittima un tentativo del

tutto diverso fondato sulla piena distinzione del temporale dallo spirituale. Passiamo così dalla forma estrema all'assolutamente opposto, la più moderata. Rimane anche qui l'orizzonte dell'uomo adulto e della secolarità del mondo moderno. Ma dietro a questa secolarità si troverebbe l'esigenza di una distinzione di natura e di grazia, tale che la tesi acquisti il carattere peculiare di una vita soprannaturale, donata per grazia, e quindi distinta da quel che appartiene all'uomo in quanto natura creata. Si è tentati di vedere una certa ipocrisia in questa difesa religiosa della gratuità del soprannaturale, quando l'interesse è portato invece sulla vita politica e sociale. Ma seguiamo nel tracciare le linee generali di questo tentativo, per altro non troppo originale. Si comincia con una tesi comune, classica nei manuali scolastici di scuola laica. I secoli dal Seicento in poi avrebbero significato questa rivendicazione della dignità creaturale dell'uomo, della sua capacità di un autonomo sviluppo. Veramente sin qui non si può dire si tratti di una veduta particolarmente originale. Il punto nuovo sta nel fatto che in questa rivendicazione, a differenza di quello che era il punto di vista cattolico tradizionale, viene riconosciuta una verità «interna», tale che in un diverso contesto può manifestarsi in tutta la sua pregnanza.

Sarebbe infatti avvenuto che coloro stessi che erano maggiormente dominati da queste giuste esigenze le interpretassero in un senso immanentistico e mondano, in quello del cosiddetto secolarismo. Le colpe di questo equivoco sarebbero da riferire in primo luogo al pensiero cattolico. Perché? In verità, come ho già detto, si ha una certa esitazione persino nell'esposizione, dato che lo schema storico su cui si fonda questa forma di presentazione della secolarizzazione non brilla davvero per originalità; è troppo facile vederci il residuo ridotto a schema e per nulla fatto oggetto di problematizzazione delle visioni offerte dalle grandi filosofie della storia dell'Ottocento. Ci sarebbe stata la grande crisi del mondo antico dopo la quale l'opera di civilizzazione non poteva avvenire, per le circostanze storiche troppo note, che attraverso un concorso determinante della Chiesa che assunse l'aspetto di supplenza. La Chiesa supplisce a un compito che di diritto spetterebbe all'uomo soltanto uomo. Ora, questo fatto storico non poteva non avere un riflesso teorico; esso si manifestò nella convinzione della coincidenza fra la società e la cristianità. Nella persuasione che animò e continua ad animare gran parte del pensiero cristiano, anche di quello che si presenta come il più aperto, Maritain incluso.

A proposito di Maritain occorre dire che l'apparire di queste teologie politiche è strettamente correlativo a un declino della sua fortuna; al punto che si può parlare di un certo suo presente ritorno in relazione alla crisi odierna delle teologie della secolarizzazione. Maritain infatti criticava l'ateismo e l'irreligione per il loro subordinarsi, in definitiva, a «quel falso Dio che è la storia». Nelle posizioni di cui si è parlato c'è invece una quasi divinizzazione della storia, per cui il peccato è il rifiuto di entrare nel movimento attuale in cui la realtà trova il suo senso, così che esso consisterebbe nell'antistoria, che è insieme antiliberazione.

Da una parte, dunque, l'identificazione operata dalla maggioranza del pensiero cattolico dell'ideale della società cristiana con l'ideale di particolare età della storia, di quell'età che in questa prospettiva recupera il suo senso originario di «metà di mezzo»; e la coincidenza, in questa persuasione errata, dei laici, secondo cui il pensiero cattolico si identificherebbe con l'ideale teocratico nella forma che aveva assunto nel medioevo. Quindi anche l'idea della connessione tra la religiosità e la situazione di una natura non dominata e l'abbassamento della religiosità a sentimento di paura rispetto al mondo esterno, sentimento che si vorrebbe oltrepassare in quello della dipendenza da una divinità assolutamente buona che rassicurerebbe rispetto al trionfo definitivo e finale del bene, trionfo spostato all'al di là, data l'immobilità in cui è rappresentato e vissuto il mondo presente. Quindi necessità anche di un'autorità che garantisca in maniera certa quale sia la volontà divina; quindi l'importanza data all'autorità e all'aspetto istituzionale della Chiesa; quindi ancora, e la deduzione è troppo facile, la maniera

rigida, immobilistica e fissistica in cui le incarnazioni storiche dei principi e dei valori venivano intese. Si comprende quindi come, in relazione a una politica della Chiesa o a una cultura cattolica portata verso la conservazione di un ordine storico dato, identificantesi con una civiltà premoderna, il recupero dell'umana e razionale autonomia si sia manifestato come secolarismo nel senso di rifiuto radicale della trascendenza religiosa.

Come si vede, in questa concezione della secolarizzazione, i problemi sono due:

1) Una particolare concezione dei rapporti fra natura e grazia.

2) Una concezione della storia moderna come liberazione della Chiesa da un ruolo di supplenza politica, fraintesa dai conservatori religiosi (reazionari, integralisti) come arretramento della Chiesa e conseguente processo di scristianizzazione, mentre invece vi si doveva vedere il maturo frutto di una fede che aveva dovuto subire il periodo della supplenza nei tempi in cui l'umanità non era ancora adulta, e non ancora in grado di esercitare appieno la capacità razionale.

Ora, nel riguardo del primo punto, l'osservazione che può essere mossa è che questo modo di pensare importa il congedo dell'intera tradizione teologico-filosofica cattolica nel punto essenziale.

Se si è parlato di rivoluzione rispetto alla prima delle due forme di secolarizzazione egualmente si deve fare rispetto alla seconda; il carattere di teologia politica e di condizionamento politico della teologia è ancora più evidente in questa forma che nella prima. Si pensi infatti a quello che senza possibile discussione viene riconosciuto come uno tra i principi fondamentali del tomismo: *Gratia perficit naturam, non tollit*. Si direbbe che qui invece è la natura che sostiene la grazia. Avremmo una realizzazione della natura nella sua piena autonomia a cui la grazia si *aggiungerebbe* per dono libero divino; ma la stessa grazia non potrebbe essere accolta come tale che quando venisse realizzata in pieno l'autonomia della natura.

Particolarmente viene completamente rovesciato il pensiero di sant'Agostino, visto in maniera che si può dire emblematica come espressione di quel momento in cui, in ragione della situazione storica, toccava alla Chiesa esercitare una funzione di supplenza civile. Si direbbe che in questa linea abbiamo la rivincita completa di Pelagio su sant'Agostino, come confidenza nella natura dell'uomo. E in verità l'ombra di Pelagio è stata già evocata (per esempio da Leo Moulin) come prefigurazione dell'ideologia e della sensibilità delle sinistre, per il sentimento vivissimo del potere e della libertà umana, per la fiducia prometeica nelle capacità dell'uomo nell'avvenire; al punto che si può pensare che la stessa critica che le sinistre muovono all'eredità si iscriva nel rifiuto dell'eredità agostiniana del peccato. Nella posizione di cui si sono tracciati i lineamenti, abbiamo una sorta di pelagianesimo «secolarizzato» perché il pelagianesimo storico era sì rivendicazione della natura, ma sempre al fine della salvezza eterna. La secolarizzazione permette la vittoria di Pelagio su sant'Agostino, ma a tali condizioni che Pelagio non avrebbe potuto accettare.

Ma lasciamo anche da parte l'aspetto per cui questo processo di pensiero non si manifesta come esplicazione di virtualità già preesistenti nel pensiero cattolico, ma piuttosto come processo di rovesciamento. Il punto di questa interpretazione della secolarizzazione che veramente va incontro a difficoltà insuperabili sta nel fatto della grazia concepita come *aggiunta*. La tesi della laicità, interpretata come autosufficienza della natura umana, fa sì che non si veda la forma in cui delle verità religiose possano entrare nel nostro spirito e assumersi un senso.

La prospettiva della secolarizzazione oscilla dunque tra due forme di scomparsa della religione, quindi di sua resa rispetto al mondo moderno laicamente definito: quello della risoluzione della religione nella politica e quello di una separazione che di fatto giunge all'emarginazione della cultura e del costume propriamente religiosi, o a una separazione che coincide con l'esclusione.

Rispetto alla distinzione, su cui molto si è insistito, tra secolarizzazione e secolarismo, penso dunque si debba dire che la secolarizzazione cede inevitabilmente al secolarismo nelle due forme che esso può assumere e che già avevo trattato nel mio libro sul *Problema dell'ateismo*, del 1964: del volontarismo e soggettivismo assoluto e del fiscalismo-scientismo tecnologico; e ciò, rispettivamente, nella prima e nella seconda forma.

Ciò porta a una domanda che trova l'espressione migliore in queste frasi di Urs von Balthasar: «Colui che non esamina i suoi presupposti di pensiero cade tanto più sicuramente in una grossolana ideologia; per esempio, quella dell'«uomo moderno»... «l'uomo moderno» (veramente un'entità mitica!) viene elevato a misura di ciò che la parola di Dio deve dire e non dire... ogni interpretazione teologica che riduca la cristologia ad antropologia, l'amore di Dio all'amore degli uomini, la carità alla moralità, che svuota la croce considerandola un mito, un'analogia, un simbolo, che il binomio amore-morte si riduca a un modello letterario, è la negazione del cristianesimo».

Ma quali sono questi presupposti? Il teologo della secolarizzazione è il teologo che vuol parlare all'«uomo moderno». L'analisi dell'idea di secolarizzazione ci porta dunque in primo luogo a quella dell'idea di modernità. Noi ci troviamo qui davanti a quella prospettiva che, detta e ridetta in mille modi, abbiamo vista espressa nelle parole dianzi ricordate di Spina Weiland. Sembra che di tutto si possa dubitare tranne che del fatto che la storia attesti un processo irreversibile del pensiero e della civiltà dalla trascendenza metafisica all'immanenza, anche il pensiero di Bonhoeffer, la sua idea dell'uomo «adulto», si regge sulla tesi, accolta come assioma, della secolarizzazione come movimento verso l'autonomia e verso la responsabilità autonoma dell'uomo nel mondo, movimento che per lui avrebbe avuto inizio già nel secolo XIII.

La religione moderna

Ieri, nella filosofia cattolica antimoderna della storia, il processo di secolarizzazione veniva visto come movimento verso la catastrofe. Oggi assistiamo alla novità per cui una notevole parte dei pensatori cattolici vede nel punto ultimo del pensiero secolaristico il momento della conciliazione: il cristianesimo che si separa dalla metafisica, dalla prigionia greca, che in ciò è favorito dalla critica marxista, anche se questo deve compiere un passo ulteriore e autocriticarsi separandosi da un'involuzione di tipo metafisico.

Al fondo dunque delle teologie della secolarizzazione noi troviamo il valore assiologico conferito all'idea di modernità, vista come prova fornita dalla storia al processo irreversibile del pensiero e della civiltà dalla trascendenza all'immanenza. Prova su cui normalmente si insiste poco, tanto appare evidente che non si possa fare storia della filosofia se non seguendo questo schema. Se la storia della filosofia sorse nel suo primo grande modello come controprova storica della filosofia hegeliana, la sua funzione si è oggi rovesciata dopo lo storicismo e la critica positivista delle evidenze, dopo cioè che si è coerentemente giunti al rifiuto delle verità metastoriche. Questa capacità di intendere la storia e di promuoverla, è ormai l'unica prova di cui il pensatore razionalista può disporre. Ci si può però domandare se non si assista oggi a un rovesciamento per cui l'idea di modernità sveli il suo aspetto dogmatico, e l'esistenza critica non possa formularsi che sottoponendo a esame questo dommatismo razionalistico.

Sono costretto qui a punteggiare schematicamente quel che altrove ho scritto.

L'idea del processo irreversibile della filosofia dei secoli moderni verso la radicale immanenza è coerente soltanto nella prospettiva idealistica per cui il processo verso l'immanenza e la fine del Dio trascendente venivano intesi come purificazione dell'idea di Dio nell'immanenza del divino, o come restaurazione del

divino in termini di immanenza. Bisognerebbe per poterla affermare, tornare, qui in Italia, ai tempi di Croce e di Gentile. Ora, non ho certo nulla contro questi filosofi, ritengo anzi che debbano venir tratti dall'oblio che oggi li avvolge. Tuttavia ritengo pure impossibile riportarli all'attualità. Questa filosofia della restaurazione del divino che intende conservare, in forma divina, i contenuti religiosi, deve espungere dalla storia della filosofia i momenti ateistici; espungerli nel senso di considerarli come momenti incoativi di rivendicazione della realtà mondana, ma grossolanamente materialistici, perché diretti contro un Dio raffigurato come exteriorità spaziale; l'ateismo come materialismo si muoverebbe all'interno di quello stesso naturalismo che porterebbe alla concezione di Dio come essere trascendente; un comune naturalismo accomunerebbe gli assertori della trascendenza di Dio e i suoi negatori materialistici, così che il superamento delle due posizioni sarebbe in una filosofia che non neghi il divino, ma la trascendenza del divino. Gli anziani fra noi, quelli che sono cresciuti all'epoca della cultura idealistica, sanno quanto poco posto fosse dato nella storia della filosofia che veniva insegnata allora a Marx o a Nietzsche. Ma ciò non accadeva soltanto in Italia; non c'è che da pensare alle storie della filosofia di Brunschwig o di Bréhier, per accorgersi che in Francia le cose non andavano diversamente.

Altrove ho inteso dimostrare come sia proprio l'introduzione del fenomeno dell'ateismo al momento terminale di ognuna delle tre fondamentali direzioni moderne che affermano l'oltrepassamento della religione nella filosofia – al momento terminale del rinascimentalismo, col pensiero libertino; al momento terminale dell'illuminismo; al momento terminale della filosofia classica tedesca nel periodo da Hegel a Nietzsche – a scardinare la visione comune del processo unitario della filosofia moderna, mostrando invece la presenza in essa di due linee incommensurabili, quella da Cartesio a Nietzsche, e quella, possiamo almeno approssimativamente dire, da Cartesio a Rosmini, rivolta al recupero e all'affinamento del pensiero metafisico e religioso.

La funzione determinante che lo schema storico della modernità ha esercitato rispetto alle teologie della secolarizzazione non si spiegherebbe senza una particolare interpretazione della storia contemporanea che annullerebbe quell'idea dell'«antimoderno» che aveva precedentemente dominato la filosofia della storia cattolica nelle sue origini maistriane, bonaldiane e cartesiane (Donoso Cortés); che aveva trovato espressione negli anni Venti (si pensi al libro-manifesto *Antimoderne* di Maritain, 1922) e, sostanzialmente, nel pontificato di Pio XI; «antimoderno» che era stato correlativo, per gran parte, al rilancio del tomismo. Secondo un'interpretazione corrente, però smentita dagli studi storici più recenti anche laicistici (i cattolici di sinistra sono definibili per il loro ritardo), la concezione della vita religiosa e del ruolo della Chiesa nella società quali si prospettavano nel periodo storico che va dal pontificato di Leone XIII a tutto il pontificato di Pio XII rendeva necessaria l'alleanza della Chiesa col fascismo come vera alleanza, in ragione delle consonanze essenziali (la difesa dell'ordine, del passato, l'avversione al trascendimento storico) e dei comuni nemici: l'«antimoderno» non potendo assumere realtà storica che nelle forme appunto di consenso al fascismo, essendo coinvolto nel suo disastro.

Questa prospettiva presuppone un giudizio altrettanto semplice che diffuso: quello che siamo «nel corso di una rivoluzione», la maggiore che la storia abbia conosciuto, e che deve coinvolgere la stessa Chiesa in quel giudizio estremamente semplice che è proferito da una certa mentalità post-conciliare. Ed effettivamente questa teologia della secolarizzazione vista nel complesso della manifestazione in cui si è espressa, è la forma che l'idea rivoluzionaria deve assumere all'interno del pensiero religioso, anche se l'impressione che essa lascia nei laici è, indiscutibilmente, quella di un'eutanasia della religione, fatta da scrittori che pur ormai rassegnati all'avvento di un'età postcristiana, non vogliono tuttavia abbandonare la Chiesa, e pensano a una funzione che potrà ancora esercitare,

anche nella nuova epoca.

Il fatto è che il giudizio «siamo nel corso di una rivoluzione» non è affatto così evidente come potrebbe sembrare. Se guardiamo alla situazione di oggi, più che allo sviluppo della rivoluzione abbiamo l'impressione di trovarci dinanzi alle sue macerie. Infatti in una parte del mondo noi troviamo la tecnologia del potere, conseguente all'assolutizzazione del politico e alla riduzione della totalità dell'esperienza umana a strumento del potere politico; nell'altra parte quel fenomeno libertario dell'Occidente che non si può spiegare che come l'altra faccia della decomposizione dell'idea rivoluzionaria.

Nel comunismo resta però ancora, anche se sempre più confinata nello sfondo, la traccia del momento messianico. È questa traccia che viene cancellata dal libertismo occidentale che riesce così a realizzare il vuoto più completo da ogni dipendenza dei valori del passato. Che cosa rimane se non un uomo senza continuità col passato e senza speranza di futuro, privato di una comunità fondata sui valori, così che si potrebbe parlare, in una forma complessiva, di individuo senza persona?

Sembra che il processo verso il futuro sia quello verso il successo di una cultura fiscalista-scientista-tecnologica, a cui corrisponde una morale che inverte l'imperativo kantiano e che suona quindi: «considera l'umanità in te e in altri come mezzo e non come fine»; anche in te, perché il cosiddetto tuo realizzarti, secondo la formula corrente, è subordinato al tuo farti mezzo. «Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà: l'avvento del nichilismo.» Così Nietzsche in uno dei suoi ultimi frammenti. E forse l'inversione dell'imperativo kantiano è tra le possibili definizioni di quel che oggi suol venir detto nichilismo. Fondata sull'errata interpretazione della storia del Novecento, o della modernità in generale, la teologia della secolarizzazione accompagna il processo dall'idea rivoluzionaria alla società scientifico-tecnologica. Non spetta certo a questo rapido scritto, che non ambisce ad altro che a stimolare a riflessioni, dare soluzioni. Questo però può venir detto: dal punto di vista secolaristico-laico non era ipotizzabile la fine del cristianesimo se non nella precisa forma in cui i teologi della secolarizzazione intendono, quale che sia il loro grado di consapevolezza, realizzarla.

4.4 Gilson e Chestov

Nella premessa alla sua autobiografia filosofica *Le philosophe et la théologie*, Etienne Gilson scriveva nel 1960 che «l'argomento proprio del libro è l'avventura di un giovane francese educato nella religione cattolica (...) che, messo da Clio alle prese col problema di trovare un senso preciso alla nozione di teologia, ha consumato una parte della sua vita nella discussione di un tale problema e ha trovato la risposta troppo tardi perché gli potesse servire ancora». Definiva così anche la via per cui la sua opera potrebbe essere continuata. La sua proposta non suscitò troppa attenzione; per molti tra gli stessi tomisti, il pensiero di Gilson (come del resto quello di Maritain) appartenerrebbe ormai alla storia. Sarebbe un tomismo, della cui riscoperta era stata origine l'opera di Bergson;³⁸ in qualche modo condizionato da una filosofia «datata», appartenente al primo quarto del Novecento.

Si aggiunte in generale, come termine di critica: «fideismo». La rinascita tomista, secondo il giudizio corrente, si sarebbe prodotta come liberazione del pensiero cattolico da quel fideismo che, proprio di quel tradizionalismo cattolico della prima metà dell'Ottocento, era stato messo da parte dalla *Constitutio dogmatica de fide catholica* del Concilio Vaticano I, decisione del 24 aprile 1870. Ed ecco che ora il fideismo rispuntava proprio nel pensatore che, avendo riscoperto il tomismo a partire da studi compiuti non già in seminario o in facoltà di teologia, ma nella

laica Sorbona, poteva venire adottato da certi ambienti cattolici come prova che la metafisica dell'essere era la filosofia naturale dell'intelligenza umana; e rispuntava proprio attraverso un'espressione come quella di «filosofia cristiana» che, poco gradita ai neoscolastici era invece appartenente al dizionario dei pensatori tradizionalisti. Ma c'era di più: Gilson incorporava la filosofia di san Tommaso nella sua teologia, come inscindibile da essa. Non era questa la confessione che il tomismo apparteneva a una storia ormai definitivamente trascorsa? Perché l'idea della filosofia autonoma sembra un'acquisizione dei secoli dell'età moderna, contro cui non sia possibile opposizione alcuna; un fatto che si impone con l'incontestabilità appunto dei fatti; il filosofo attraverso la storia Gilson finirebbe col confessare che il pensiero tomista, in quanto teologia, non potrebbe entrare in discussione con la filosofia moderna.

Il discorso correrebbe se al termine fideismo si potesse dare un senso univoco; se, dunque, il problema primo di ogni filosofia religiosa, il rapporto tra fede e ragione, non fosse suscettibile che di due soluzioni, o sacrificare la fede, o sacrificare la ragione. Ora, che si debba parlare di *un certo* fideismo dell'ultimo Gilson, mi sembra innegabile. Portiamo infatti l'attenzione su alcune sue frasi fondamentali: «(Le risorse della ragione vengono) sempre dopo la fede, unica conoscenza che raggiunge il Dio della religione, colui che salva».³⁹ Il processo non va da una filosofia pensata come autonoma e valida in se stessa all'assenso alla Rivelazione, in quanto questa filosofia è «aperta» (si tratta della tesi in cui convenivano pensatori «cristiani» così diversi come i neoscolastici lovaniesi o i discepoli di Blondel); va invece dalla fede alla ragione. Non per nulla Gilson aggiunge che l'ordine che deve seguire il pensatore cristiano, in conformità alla Sacra Scrittura, è ancora quello che egli trovava nel suo vecchio catechismo della Diocesi di Meaux, 1885, e che è stato abbandonato, a suo giudizio, con un incredibile regresso in catechismi più recenti: *Qual è la prima verità che dobbiamo credere?* La prima verità che dobbiamo credere è che vi è un Dio, e che non ve ne può essere che uno solo. *Perché credete che vi sia un Dio?* Credo che vi sia un Dio perché egli stesso ci ha rivelato la propria esistenza. *Forse che la ragione non vi dice essa pure che vi è un Dio?* Sì, la ragione ci dice che c'è un Dio, perché se non ci fosse Dio, cielo e terra non esisterebbero...⁴⁰ Il processo deve andare dalla fede alla ragione perché il Dio della fede non è il Dio della ragione *più qualcosa*. C'è un salto perché tutte le conoscenze filosofiche su Dio messe insieme non possono farci raggiungere il Dio redentore. In ragione di ciò, anziché parlare di una fede che si sovrapponga alla conoscenza razionale, bisognerà parlare di una fede che *salva* la ragione liberandola dall'idolatria di se stessa, dal razionalismo.

Ma questa «salvezza» della ragione come deve essere intesa? Il nome di Gilson viene molte volte unito a quello di Maritain, e certamente a buon diritto. Vediamo ora come si esprime Maritain nel *Paysan de la Garonne*, opera di sei anni posteriore al ricordato libro di Gilson: «La ragione ha il suo dominio proprio, e la fede il suo. Ma la ragione può entrare nel dominio della fede portandovi il suo bisogno di vedere, il suo desiderio di scoprire l'interno del vero, la sua aspirazione a una suprema saggezza – è quel che avviene con la teologia. E la fede può entrare nel dominio della ragione portandovi l'aiuto di una luce e di verità superiori che sopraelevano la ragione *nel suo ordine proprio* – è quel che accade con la filosofia cristiana (...) non si potrebbe parlare di *scienza cristiana*, perché la scienza non si occupa che di fenomeni (...). Ma la filosofia si occupa di *quel che è sotto i* fenomeni. E la fede di *Colui che è*. Come sarebbe normale che si ignorassero? Dopo tutto, un cristiano può essere filosofo. E se per filosofare crede di dover chiudere la sua fede in una cassaforte – cioè cessare di essere cristiano mentre filosofa – egli mutila se stesso».⁴¹

Tutto ciò è senza dubbio giusto. Tuttavia, se ci fermassimo, potremmo pensare ancora a un aiuto *estrinseco* della fede alla ragione. C'è un campo della filosofia, di diritto autonomo; il filosofo potrebbe aspirare, *di diritto*, a certe verità che non

sono il preambolo a quelle ulteriori e superiori verità che soltanto la Rivelazione può darci; tuttavia, di fatto, è difficile o pressoché impossibile che, senza l'ausilio della fede, vi giunga.

Difficile o impossibile? La questione è qui, e la risposta di Maritain è, già dal 1930, «impossibile». ⁴² Ma perché «impossibile»? Se consideriamo la filosofia «astrattamente», possiamo parlare di un'autonomia dei suoi principi e dei suoi metodi, così che un filosofo pagano potrebbe arrivare altrettanto di un credente alla verità filosofica. Se la consideriamo invece *in ordine exercitii*, dobbiamo parlare di uno «stato cristiano della filosofia» potenziato intrinsecamente dalla Rivelazione. Sembra dunque si possa dire: *in ordine exercitii* non è possibile per il filosofo quell'atteggiamento neutrale rispetto alla Rivelazione, che è invece possibile allo scienziato; e che in relazione alla «natura astratta della filosofia» sarebbe «desiderabile». Mi sembra difficile trovare in Maritain una risposta completamente chiara a questo riguardo.

È proprio qui che penso di far intervenire un altro interlocutore: un filosofo dell'emigrazione russa che ebbe un momento di notorietà nei tardi anni Trenta come il «kierkegaardiano anti-Heidegger» ⁴³ ma che oggi è molto scarsamente ricordato, Léon Chestov. L'oblio che è caduto sulla sua opera è in certa misura giustificato, non però completamente; penso infatti che nella sua opera si possano distinguere due aspetti e che la reale assurdità di uno di essi non debba far dimenticare la positività dell'altro. Il richiamo è giustificato: infatti è nel saggio *De la philosophie médiévale (Concupiscentia irresistibilis)*, inserito nella sua opera più complessiva *Athènes et Jérusalem*, ⁴⁴ e dedicato a una discussione serrata de *L'esprit de la philosophie médiévale* di Gilson, che Chestov definisce con maggior rigore quel che distingue la sua filosofia religiosa da ogni altra sinora apparsa. Ora, io penso che *Le philosophe et la théologie* possa venire anche letto come se fosse la risposta di Gilson alle critiche di Chestov, anche se nulla, in linea di fatto, permetta di dire che egli le abbia avute presenti mentre lo pensava; e altresì che proprio Gilson permetta di enucleare quanto nel pensiero di Chestov ci sia di positivo, e che, per converso, proprio Chestov permetta di mettere in piena luce, in ragione della radicalità stessa dell'opposizione, il significato della tesi di Gilson.

Cominciamo col dire che il libro del 1960 vuole essere la risposta precisa agli interrogativi emersi in quella *querelle de la philosophie chrétienne*, che si affacciò agli inizi degli anni Trenta. Ripercorriamola brevemente, risalendo ai suoi antecedenti.

Il giovane Gilson aveva ottenuto nel 1913 il dottorato alla Sorbona con una tesi destinata a diventare celebre negli studi cartesiani, *La liberté chez Descartes et la théologie*; che cosa vi si trovava di sconvolgente rispetto alle idee che, ancora a quell'epoca, prevalevano? Gilson ricorda il celebre corso di Hamelin su Cartesio del 1905-1906, poi pubblicato postumo nel 1911, *Le système de Descartes*, e che ancora intorno al 1930 faceva testo negli studi cartesiani come l'esempio più rigoroso dell'interpretazione idealistica del cartesianismo. Ora, Hamelin vi scriveva con la tranquillità più assoluta che «Cartesio veniva dopo i Greci, quasi come se non vi fosse stato niente tra loro e lui, eccetto i fisici». Non che Hamelin dicesse nulla di particolarmente originale; ripeteva le tesi consuete sull'opposizione tra la filosofia fondata sul libero uso della ragione e la teologia fondata sulla fede e sull'autorità; si muoveva, insomma, secondo l'antitesi ordinaria di un'età della libertà che si opponeva a quella dell'autorità, recependo quel «clima alla Condorcet» che è tra le costanti tuttora non esaurite del pensiero francese. Ora, le conclusioni a cui Gilson giungeva attraverso un'analisi puramente storica erano affatto opposte. Cartesio conservava molto del pensiero scolastico, ma quel che respingeva era esattamente l'elemento greco e aristotelico. Dunque, la filosofia greca «è uscita dal medioevo diversa da come vi era entrata» e dipende dalla teologia cristiana il fatto che la filosofia abbia subito una trasformazione così profonda. La teologia, dunque, non ha semplicemente contenuto della metafisica,

essa ha necessariamente dovuto produrne. Questa doppia trasformazione della filosofia cristiana e poi della teologia cristiana in filosofia moderna, mal si accordava con l'opposizione che comunemente si vede tra le due discipline. Il compito che Gilson si sarebbe assunto come storico della filosofia si trovava ormai segnato: «Diveniva quindi necessario risalire a quell'antica filosofia dei teologi per esaminarne la natura e il contenuto». ⁴⁵

Il giudizio di Hamelin era di un teoreta piuttosto che di uno storico. Ma nel 1927 era uscito il primo tomo della storia della filosofia di Bréhier, dedicato a *L'antiquité et le moyen âge*. Vi era asserita l'incompatibilità radicale tra cristianesimo e filosofia, e la prova veniva cercata nella storia. ⁴⁶ Non sostanzialmente diverso era il punto di vista di Brunschvicg nel suo *Le progrès de la conscience dans la philosophie européenne*, apparso nello stesso 1927, e negli articoli *De la vraie et de la fausse conversion* che andava pubblicando in quegli anni sulla «Revue de Métaphysique et de Morale». L'opposizione tra i due insigni maestri della Sorbona, Bréhier e Brunschvicg da una parte e Gilson dall'altra, non poteva essere più radicale. Ciò indusse il fondatore della Société française de Philosophie, Xavier Léon, a proporre l'argomento della «filosofia cristiana» come tema per la seduta del 21 marzo 1931 della Società.

In questa riunione e nelle discussioni che ne seguirono, Gilson rimase isolato, e parzialmente appoggiato dal solo Maritain. Si realizzava contro di lui un curioso fronte unitario, in cui Blondel si accordava con Bréhier e Brunschvicg con i neoscolastici di Lovanio. Bréhier proseguiva la sua dimostrazione, ripercorrendo la storia da sant'Agostino a Blondel, per documentare il fallimento di qualsiasi tentativo di incontro tra cristianesimo e filosofia. Brunschvicg parlava di san Tommaso per dire che gli unici concetti filosofici che si trovano nella sua opera sono aristotelici e che per di più san Tommaso ha guardato alla parte più debole dello stesso aristotelismo, la logica. I neoscolastici affermavano la necessità della piena autonomia della filosofia, anche se il risultato di una filosofia pienamente autonoma sarebbe l'accordo con la Rivelazione. Per Blondel, la filosofia, studio della dinamica della coscienza, porta all'apertura alla Rivelazione, ma può essere utile alla fede soltanto nella misura in cui si costruisce come libera da ogni presupposto teologico.

La risposta di Gilson si trova nel libro *L'esprit de la philosophie médiévale*, raccolta di conferenze che tenne nell'Università di Aberdeen in Scozia, nel 1931-1932. Si disegna in essa la figura di Gilson come di «un filosofo attraverso la storia». La dimostrazione che non si può fare storia della filosofia senza introdurre il concetto di «filosofia cristiana» dimostra la sua intrinseca possibilità, così dal punto di vista filosofico come dal punto di vista cristiano. Il vincolo che unisce questo libro a quello del 1960 risulta dunque evidente.

Quando si leggono i lontani atti di questa *querelle*, tra la discussione della Société française de Philosophie e la giornata di studi promossa sull'argomento a Juvisy nel settembre 1933 dalla Société thomiste, non si può non restare colpiti dalla pressoché totale assenza di riferimento a Hegel e da quella, totale, a Kierkegaard. La discussione avviene in quel periodo del pensiero francese in cui l'hegelismo era di fatto estromesso dalla filosofia. Ora, nel 1938, si presenta un avversario nuovo, che conduce l'attacco dal punto di vista dell'esistenzialismo religioso; e che se aveva da poco preso conoscenza di Kierkegaard, veniva però da un ambiente culturale, come quello del pensiero religioso russo, in cui il pensiero di Hegel, sia pure visto come l'avversario maggiore, era familiare. Se si vuol cercare una formula complessiva, necessariamente paradossale, per designare il suo pensiero, credo che questa sia la più adeguata: un fideismo religioso riaffermato, *dopo Nietzsche*, e in uno svolgimento del pensiero di Nietzsche. Siamo, chiaramente, agli antipodi di Gilson. Ma proprio di qui viene l'interesse del confronto.

Secondo Chestov, l'idea di filosofia cristiana, nel senso in cui l'intende Gilson, implica una contraddizione. È possibile infatti, parlare di una filosofia che trae la

sua origine dalla rivelazione biblica, quando si mantiene al tempo stesso la tradizionale gerarchia dei modi della conoscenza, per cui la fede è un grado inferiore rispetto alla conoscenza razionale, così che è sempre un guadagno per l'intelligenza sostituire il sapere al credere? La Rivelazione non giustifica affatto attraverso prove quel che afferma; quel che chiede è la *fede*. Tra Gerusalemme, la liberazione attraverso la fede, e Atene, la subordinazione alla ragione, l'opposizione è assoluta. In ragione di questa opposizione si vede anche facilmente quale debba essere la critica di Chestov. A suo giudizio, Gilson ha descritto il pensiero scolastico per la sua obbedienza a quella tendenza che porta a trasformare la verità rivelata in verità dimostrata. Intendeva con ciò dimostrare la fecondità della Rivelazione cristiana. È riuscito invece a dimostrare l'esatto opposto, a far rientrare il pensiero medioevale nella storia del razionalismo; in un processo che, all'ultimo, conduce a Hegel e alla sua interpretazione del peccato originale, secondo cui il serpente aveva detto la verità al primo uomo e i frutti dell'albero della scienza sono diventati la sorgente della filosofia.⁴⁷ La storia della scolastica sarebbe dunque la ripetizione del peccato di Adamo, del cedimento rispetto alla *concupiscentia irresistibilis* del sapere; della giustificazione della Rivelazione rispetto all'idea classica, razionalistica della filosofia.

Il «filosofo cristiano» Gilson, avrebbe così reso un servizio incomparabile al pensiero razionalista. Avrebbe dimostrato infatti come gli scolastici siano stati i mediatori tra due forme di razionalismo, quello della filosofia greca e quello della filosofia moderna: «Senza la filosofia antica che partiva dalle verità evidenti che la ragione naturale scopre, la filosofia medioevale non sarebbe esistita, e senza la filosofia medioevale, che si è assimilata la verità della Scrittura, non sarebbe sussistita la filosofia moderna».⁴⁸ Diciamo che qui il giudizio dell'esistenzialista religioso corrisponde a quello pronunziato sovente da studiosi di indirizzo rigorosamente laico. Si sa il criterio corrente del *sic vos non vobis* applicato dalla cultura laicista nei riguardi degli studiosi cattolici. Riferito a Gilson significa riconoscimento della validità della sua opera storica, che si pensa possa essere isolata dalla sua filosofia, nel senso di poter venire assorbita nella generale veduta razionalistica della storia della filosofia. Non è un caso, secondo questi critici, che egli non abbia, di regola, oltrepassato il secolo XVII.... Non è neanche un caso che nel primo capitolo de *L'esprit de la philosophie médiévale*, dedicato appunto al «problema della filosofia cristiana», dopo aver citato la tesi di Lessing secondo cui «quando furono rivelate, le verità religiose non erano razionali, ma furono rivelate al fine di diventarlo», intenda restringerne il significato, ma non sappia dir altro che questo: «Non tutte, forse, ma almeno certe, ed è qui il senso della questione a cui le lezioni che seguiranno tenteranno dare la risposta».⁴⁹ Gilson è uno storico che non può passare a una coerente filosofia perché ha concesso troppo alla *concupiscentia* razionalistica, pur non volendo, insieme, spingersi sino in fondo. Poteva pensare di riuscirci perché il suo pensiero appartiene a quel periodo della cultura filosofica francese in cui l'oblio del pensiero hegeliano era l'unico punto d'accordo tra gli studiosi cattolici e i laici; il problema che si deve porre al suo riguardo è se la rinascita del pensiero cattolico in Francia tra le due guerre non fosse in qualche misura condizionata da questo giudizio negativo sull'hegelismo. Non è un caso che la sua crisi sia stata contemporanea alla ripresa dell'influenza hegeliana.

Torniamo al saggio del 1938: anche per Chestov Gilson è uno storico di superiore livello. Ne consegue che dalle sue pagine il paradosso della filosofia medioevale risulta con una chiarezza particolare mai prima raggiunta, e ciò proprio in virtù dell'assunto che definisce la sua intenzione di storico, mostrare come la teologia abbia agito nel senso di produzione di verità razionali; per un verso deve riconoscere che la verità rivelata non si fonda su nulla, non prova nulla, non si giustifica davanti a nulla; pure che, ciò malgrado, si trasforma nella nostra ragione in una verità giustificante, dimostrata, evidente. Proprio nello sforzo di

lumeggiare quella ricerca di unificazione che caratterizzava i pensatori medioevali, riesce a far intendere l'eterogeneità reale dei due elementi.

Possiamo dire che Chestov abbia colto il reale pensiero di Gilson? No certamente. Si tratta tuttavia di un fraintendimento che stimola indirettamente a comprenderlo. Per un pensatore paradossale, il metodo da seguire deve essere adeguato. Cominciamo dunque da quel che fraintende e vediamo le ragioni. Commentando l'aspirazione dei filosofi medioevali a tramutare la fede in intelligenza, Chestov afferma che «è da supporre che il primo uomo pensasse lo stesso». I filosofi medioevali e il loro storico ripetono il peccato di Adamo. La critica che muove a Gilson è cioè valida soltanto per riguardo all'interpretazione, di cui non saprei trovare precedenti, che egli dà al tema della caduta iniziale. Consideriamo questo punto, che è essenziale. C'è una concordia dei teologi cristiani nell'interpretazione *morale* del peccato originale: Adamo ha disobbedito, ha rifiutato la «dipendenza». Ora, Chestov vuole togliere ogni carattere morale al peccato originale. Dopo questo, che cosa resta? Non è la ribellione a definire il peccato originale e le sue conseguenze, ma il «sapere»: Adamo si è lasciato sedurre dalla tentazione del *sapere*. Che si tratti di una totale novità, Chestov non lo dissimula affatto. «I filosofi medioevali non cessavano di riflettere sul peccato (...) ma non ammettevano per un solo istante che questo sapere a cui aspiravano così avidamente potesse includere in sé il peccato.»⁵⁰ Avevano fatta propria l'eredità greca; e così si trovavano obbligati «a ignorare la Scrittura davanti al problema fondamentale della filosofia, quello della metafisica della conoscenza».⁵¹ La verità è che la sola guida che Chestov sappia invocare è Nietzsche, visto proprio nell'affermazione della volontà di potenza e nella critica della morale. Abbiamo così un pensiero biblico assorbito nel nietzscheano, o una trasposizione di Nietzsche dalla Grecia alla Palestina: la volontà di potenza portata all'estremo importa l'abbandono dell'*amor fati*, e a render possibile questo abbandono viene chiamato il pensiero biblico. Si potrebbe pensare a una storia del suo pensiero come a un processo che da Nietzsche va a Dostoevskij, poi a Pascal e infine a Kierkegaard, per ricordare gli autori a cui ha dedicato i suoi saggi più noti. Ci si accorge invece che così Dostoevskij, come Pascal, come Kierkegaard vengono da lui ricompresi in Nietzsche, che resta il suo solo maestro.

Ma questa de-ellenizzazione di Nietzsche stride anche esteticamente, e ciò serve a render conto del rapidissimo declino della sua fortuna, né starò qui a ripetere le critiche, del resto assai facili, a cui la sua filosofia si trova esposta.⁵² Tuttavia, c'è un punto del suo pensiero che, se accentua all'estremo il tema del peccato originale e la sua importanza per la filosofia, è tuttavia indipendente dalla sua interpretazione postnietzscheana, e non saprei trovare nella filosofia del Novecento pensatore che gli abbia dato un eguale rilievo.

Per lui l'atteggiamento del filosofo rispetto alla Rivelazione è condizionante riguardo alla sua filosofia. L'accettazione o il rifiuto della Rivelazione non sono la conseguenza finale del suo pensiero, inteso nel significato di un lavoro razionale autonomo; sono invece l'assoluto *primum*; né si tratta di una scelta a cui ci si possa sottrarre. Ma che cosa accade se rifiuto il soprannaturale? Sono costretto ad accettare quell'interpretazione del male che Nietzsche già leggeva in quel famoso frammento di Anassimandro, secondo cui l'annientamento delle realtà finite deve punirle per il loro essersi emancipate dall'Essere puro. Il linguaggio può certamente variare, ma resta pur sempre che la via della salvezza e della sapienza sarà cercata nella liberazione dal finito; ci sarà una gnosi speculativa, una liberazione cercata nell'elevazione attraverso il pensiero a una tale universalità che all'uomo diventa indifferente la sua esistenza o meno nella vita finita (questa forma speculativa è la sola che Chestov consideri); una gnosi rivoluzionaria – e non è singolare che Engels inizi il suo opuscolo su Feuerbach con una frase che riproduce testualmente il pensiero di Anassimandro, vedendone nella dialettica la massima estensione, e ciò naturalmente senza che si possa pensare che si sia

ricordato, nello scriverla, del filosofo antico?⁵³ – o anche si affermerà l'impossibilità di una salvezza così speculativa come rivoluzionaria, ma non concependo la salvezza in termini diversi. Le idee della creazione, della sua originaria bontà, del peccato, della Redenzione, sono evidentemente escluse sin dall'inizio; la sapienza cristiana e la sapienza razionalistica si oppongono in ragione del loro punto di partenza.

Tornati a Gilson dopo il confronto col suo critico in nome dell'esistenzialismo religioso, ci si trova, mi sembra, in migliori condizioni per comprendere la reale portata di quanto ha affermato; nel senso che cessa di stupirci l'affermazione in apparenza strana che abbiamo riportato all'inizio, di una risposta (la definitiva rispetto al problema della *querelle*) trovata da Gilson «troppo tardi perché potesse ancora servirgli». Punto di partenza nella Rivelazione? Certo, tutto cambia nella mia vita, nel più ampio dei sensi, a seconda del rapporto che stabilisco tra esistenza finita e male; ma che io sia stato creato liberamente da Dio e che mi trovi in una situazione di natura decaduta in conseguenza del peccato, posso saperlo soltanto dalla Rivelazione. Intendiamo dunque perché le risorse della ragione non possono che venir dopo la fede.

Fideismo? Se si vuol intendere con questo termine il «filosofare *nella fede*» non vi è dubbio che convenga. Però non corrisponde al senso in cui viene consuetamente usato. Conviene piuttosto parlare di una posizione ulteriore così rispetto al razionalismo come al fideismo, e se il termine di «terza via» non fosse così poco allettante, si sarebbe tentati di usarlo. Fideismo evoca l'idea di quel contrasto tra fede e ragione che Chestov appunto porta sino all'assurdo; la ragione pura, lasciata al suo esercizio, non può che condurre a disastri, così teorici come pratici. Qui si parla invece di un originario atto di fede che si compie così nel pensiero religioso come nel razionalismo, con la differenza che nel primo è riconosciuto e dichiarato, nel secondo no. Ma ciò importa la critica più rigorosa del razionalismo, e non quella della ragione. La fede suppone infatti una metafisica inclusa in essa, che si tratta di rendere esplicita. Non si esce dalla fede nel trattarne. In un bellissimo passo Gilson scrive: «Conoscendosi, Dio conosce tutto ciò di cui egli è, o può essere causa. Partecipazione umana a tale scienza divina, e, propriamente, suo analogo, è necessario che la nostra teologia sia capace di includere nella sua conoscenza di Dio quella della totalità dell'essere finito, in quanto dipende da Dio e, attraverso ciò, la totalità delle scienze che se ne spartiscono la conoscenza. Essa le rivendica per sue, in quanto incluse nel proprio oggetto. La conoscenza che essa ne trae, in quanto le riconosce incluse sotto la scienza divina, non la naturalizza più che la conoscenza che Dio ha delle cose comprometta la sua divinità».⁵⁴ Un passo più avanti e si può arrivare a rovesciare l'accusa, e a scorgere piuttosto una complementarità di scientismo e di fideismo proprio in quel certo pensiero neoscolastico che più acerbamente ha criticato Gilson. Guardando oggi al risultato di quella neoscolastica che più ha accentuato il carattere dell'autonomia razionale, vediamo come, nell'ambiente che essa ha formato, l'interesse si sia oggi spostato sulle scienze particolari e sulla loro metodologia, e la metafisica, mantenuta ma non coltivata, sia trattata un po' al modo in cui i vecchi hegeliani usavano con la filosofia della natura. La scienza dunque, da una parte, la fede dall'altra. L'infusione gilsoniana dello spirito agostiniano ha dunque come esito di liberare il presente tomismo da quell'inflessione positivistica che a una certa sua presentazione neoscolastica sembrava consustanziale. Ho parlato di infusione di agostinismo e stavo per scrivere «Pascal». Di fatto, la tesi di Gilson, a ben guardare, colpisce quell'abitudine dei filosofi cattolici che, proprio in nome di un certo tomismo, escludeva Pascal dalla filosofia per rinviarlo all'apologetica. Gilson scrive invece che «anteporre il Dio dei filosofi e degli studiosi a quello di Abramo, di Isacco e Giacobbe, significa operare una sostituzione di oggetto, le cui conseguenze possono essere gravi».⁵⁵ È mio pensiero che il momento presente della filosofia sia l'incontro con la dialettica pascaliana, portati a essa dalla sconfitta della dialettica

hegeliana e marxista.⁵⁶ Non vorrei ora forzare il senso del pensiero dell'ultimo Gilson; certamente egli non ha mai espressamente detto questo; mi sembra tuttavia che la questione che qui delinea si iscriva nell'orizzonte del suo pensiero.

E ancora mi sembra che si possa dire, sempre sulle sue tracce. Il processo di esplicazione della metafisica implicita nella Rivelazione, sarà di continuo approfondimento, per liberarla dalle tracce della posizione opposta di pensiero, quella che, per usare espressioni approssimate, muove dalle categorie a cui porta la concezione della caduta e della sapienza, di cui il mito di Anassimandro è la premessa iniziale. Se la filosofia cristiana ha una storia, non è quella dell'inveramento delle posizioni opposte, né tanto meno della de-ellenizzazione, ma della purificazione dal razionalismo, o, se si vuole usare questo termine in riferimento all'avversario che il cristianesimo ha avuto di fronte sin dagli inizi, dalla gnosi.

Gilson fu scarsamente influenzato dall'esistenzialismo religioso; è probabilmente giusto parlare di un suo scarso interesse al riguardo di esso, quali che siano state le forme in cui si è manifestato. Tuttavia, anche dal confronto che abbiamo fatto con il rappresentante della punta più estremista di questa direzione, ci accorgiamo che è proprio nella sua linea che l'esistenzialismo religioso può essere continuato. L'esistenzialismo religioso e il tomismo insieme. Forse l'incontro tra il tomismo e il pensiero moderno non si è mai attuato così profondamente come nel suo pensiero, né può progredire che nella sua linea. Ma ciò è avvenuto – e a questo apparente paradosso si deve dare tutta la sua forza – non già in ragione di una *modernizzazione* del tomismo, ma di una scoperta del suo senso originario.

APPENDICE

STORIA DI UN PENSATORE SOLITARIO

Intervista ad Augusto Del Noce
di Massimo Borghesi e Lucio Brunelli

Augusto Del Noce è unanimemente riconosciuto come il più insigne filosofo della politica oggi in Italia. Pressoché ignorate negli anni Cinquanta e Sessanta, discusse e contestate negli anni Settanta, le tesi di Del Noce sul marxismo e sulla storia contemporanea vanno oggi imponendosi nel mondo culturale italiano. Si può affermare senza timore di esagerazioni che oggi in Italia, e non solo in Italia, assistiamo a una vera e propria «scoperta» del pensiero delnociano. «Il piemontese Augusto Del Noce – scrive per esempio la rivista più autorevole dell'area laico-socialista italiana, "Mondo operaio" – sta alla cultura cattolica come il piemontese Norberto Bobbio sta alla cultura liberal-socialista». A dire il vero i riconoscimenti, sia pure tardivi, gli vengono più da parte laica che dall'interno del mondo cattolico; ma Del Noce non serba rancore per nessuno. Lunghi decenni di ostracismo e censure lo hanno abituato a convivere con la solitudine quando questa è il prezzo da pagare per essere se stessi. Già professore di Storia della filosofia moderna all'Università di Trieste e poi di Filosofia della politica all'Università di Roma, tra le sue opere principali ricordiamo: Il problema dell'ateismo, 1964; Riforma cattolica e filosofia moderna, vol. I Cartesio, 1965; L'epoca della secolarizzazione, 1970; Il suicidio della rivoluzione, 1978; Il cattolico-comunista, 1981.

Professore, come è nato in lei l'interesse per la filosofia?

Mi si chiede uno sforzo notevole di memoria perché devo riandare con la mente a più di cinquant'anni fa, quando lasciai il liceo, nel 1928. Posso dire che il mio, allora, era un problema essenzialmente morale. Cercavo cioè un orientamento rispetto a un mondo che cambiava rapidamente e a un sistema di valori che non dividevo, che, per ragioni complesse, non mi piaceva. Insomma detto più semplicemente non mi trovavo bene nel mondo.

In questo suo disagio ebbe qualche influenza l'ambiente familiare?

In parte sì. La mia era una famiglia decaduta e tendenzialmente orientata verso i valori del passato. Io quindi da un lato sentivo un attaccamento a tali valori, dall'altro avvertivo l'assenza di un loro fondamento. Questa è almeno una delle ragioni che mi portarono alla filosofia; sì, si può dire che le mie origini non siano tanto gnoseologiche o metafisiche o epistemologiche, ma propriamente morali.

Quindi la sua scelta di dedicarsi alla filosofia maturò senza tentennamenti, negli anni in cui era studente universitario a Torino...

No, non senza tentennamenti, anche perché il mio professore di storia medioevale alla facoltà di Lettere, Giorgio Falco, mi consigliava vivamente di dedicarmi allo studio della storia, e il latinista Renzo Rostagni cercò di

indirizzarmi verso la filologia classica. Forse avrei fatto bene a seguire i loro consigli... chissà, ma ormai ero troppo preso dalla filosofia. A parte queste divagazioni divertenti, di serio c'è da dire che negli anni tra il 1930 e il 1940 le mie originarie motivazioni morali si complicarono con l'aggiunta di ragioni politiche...

Sono questi gli anni del fascismo; gli anni, secondo lo storico De Felice, di maggior «consenso» al regime. Come si caratterizza la sua posizione di giovane intellettuale?

Si caratterizza per un antifascismo che definirei «isolato». Vede, l'antifascismo giovanile era allora un fenomeno molto esiguo, e questa minoranza esigua a Torino era mossa generalmente da una filosofia politica liberal-socialista che si ispirava alle idee di Piero Gobetti e all'azione del gruppo di «Giustizia e libertà». Quella corrente di pensiero, cioè, che successivamente darà vita al Partito d'azione.

Che rilevanza assume in questo stesso periodo l'antifascismo comunista?

Come ho già detto, tra i giovani intellettuali l'antifascismo era prevalentemente di indirizzo liberal-socialista. La presenza comunista era scarsissima, e non penso solo per evidenti motivi di repressione poliziesca. Di fatto quegli intellettuali che negli anni Quaranta divennero comunisti provengono, almeno in linea generale, dal cosiddetto «fascismo di sinistra».

Può spiegare meglio in che senso la sua era una posizione di antifascismo «isolato»?

Ero isolato in quanto cattolico. Gli intellettuali antifascisti vicini alle posizioni di «Giustizia e libertà» presentavano una grossa componente laicista, anticattolica. Pressoché tutti i miei compagni d'università antifascisti, da Leone Ginzburg a Norberto Bobbio, condividevano tale indirizzo liberal-socialista.

E per quanto riguarda il versante cattolico ufficiale?

In un certo senso ero un «isolato» anche nel mondo cattolico associativo del tempo. È difficile infatti parlare dell'esistenza di una chiara posizione antifascista tra i giovani intellettuali cattolici negli anni Trenta.

Lei quindi, a differenza della maggior parte dell'attuale classe dirigente cattolica, non si è formato culturalmente nella Fuci (Federazione universitaria cattolica italiana) di monsignor G.B. Montini o nell'ambiente culturale della Università cattolica di padre Gemelli.

No. Sono stato iscritto alla Fuci ma non l'ho frequentata. Sono stato sempre cattolico ma effettivamente la mia formazione è rimasta abbastanza estranea al mondo associativo intellettuale cattolico. C'è da dire poi che nella facoltà di Lettere dell'Università di Torino la presenza della Fuci era abbastanza scarsa.

Abbandoniamo per un momento la vicenda politica e parliamo dell'ambiente culturale dell'Università di Torino. Lei riconosce un vero e proprio «maestro» nella sua formazione filosofica?

In qualche maniera mio maestro fu Carlo Mazzantini, una figura poco nota fuori Torino ma che reputo la migliore mente cattolica italiana dalla fine della Prima guerra mondiale in poi.

E oltre Mazzantini?

Penso di dovere molto al pensiero francese. Vede, all'epoca in Italia si assisteva a un dominio intellettuale della filosofia idealistica gentiliana, alla quale mi sentivo completamente estraneo. Non fu quindi un caso se diventai, potremmo dire, un allievo «privato» della Sorbona. Avendo scelto come argomento della tesi di laurea l'interpretazione religiosa di Cartesio, in particolare nel pensiero di Malebranche, entrai in contatto con personalità come Remi Gouhier, autore di una bellissima

storia filosofica del sentimento religioso in Francia, Etienne Gilson e Jean Laporte.

Questo incontro con il pensiero francese la mise in contatto anche con Jacques Maritain?

Maritain era allora, almeno fra i cattolici, un autore alla moda. Io cominciai col leggere il suo *Riflessioni sull'intelligenza* pubblicato nei primi anni Venti. Poi seguii tutta la sua opera dai *Tre riformatori* all'*Antimoderno*. Ma il libro del filosofo francese che più mi colpì, tanto che lo studiai quasi a memoria fu *Umanesimo integrale*; lo lessi nel 1936, appena pubblicato in Francia... credo di essere stato uno dei suoi primissimi lettori italiani.

Nutì lo stesso interesse anche per il Maritain successivo?

Devo dire che il Maritain successivo mi piacque meno, fatta eccezione per opere come *Filosofia morale* e *Contadino della Garonna*. A me di *Umanesimo integrale* interessò oltre gli aspetti politici la visione della storia della filosofia moderna proposta da Maritain.

Anche nella sua vicenda intellettuale, comunque, filosofia e politica si intrecciano continuamente. Se non sbagliamo, a partire dalla metà degli anni Trenta il suo antifascismo subisce una evoluzione...

Sì, il mio antifascismo approda in quegli anni a posizioni cattolico-comuniste. Si trattò di un approdo quasi inevitabile, dato il contesto culturale liberal-socialista nel quale, a Torino, era maturata la mia opposizione al regime.

Come risolse la questione dell'ateismo presente nella filosofia comunista?

Partivo in fondo dall'idea che il comunismo fosse contrario non alla religione in quanto tale ma al cristianesimo borghese. Questo giudizio nasceva, più che da una riflessione approfondita, da un clima umano comune a molti giovani intellettuali della mia generazione. Un clima alla cui diffusione contribuiva indubbiamente lo stesso Maritain.

In che senso?

Nel senso che in *Umanesimo integrale* convivono due posizioni diverse: per un verso c'è la percezione, giusta, che l'ateismo sia un elemento costitutivo essenziale del marxismo, che condiziona tutte le sue operazioni; la percezione insomma che l'ateismo non sia una mera «sovrastuttura» nel pensiero di Marx. E per un altro verso c'è l'idea che il marxismo combatta un falso Dio di cui il mondo borghese e anche un certo mondo cattolico si servirebbe a fini di potere. Negli anni dal 1936 al 1940 io fui sensibile a questo secondo motivo maritainiano. Successivamente divenni invece più sensibile al primo.

Quali furono le cause di questo suo mutamento di posizione?

È un mutamento legato in gran parte all'esperienza della «guerra civile» italiana nei primi anni Quaranta. O, meglio, al modo in cui tale guerra era impostata dai comunisti, secondo una modalità che portava alla risoluzione dell'etica nella politica, e, come conseguenza, a una politica totalmente spregiudicata.

Ancora una volta la sua vicenda umana e intellettuale appare singolare. Mentre per moltissimi intellettuali italiani ed europei la Resistenza segna il momento di massimo avvicinamento e, in molti casi, di passaggio al marxismo, per lei...

Per me segna il momento di massimo disamoramento e allontanamento dal marxismo. Sì, in effetti la mia è un'esperienza completamente opposta a quella di tanti altri intellettuali.

Ci scusi, professore, ma lei era contrario a «ogni» idea di Resistenza anti nazifascista?

No. Ero favorevole all'idea di una resistenza soltanto difensiva. Vede, il mio antifascismo era stato profondamente influenzato dall'amicizia con il pacifista Aldo Capitini. Credo ancora che il primo Capitini, quello di *Elementi dell'esperienza religiosa*, rappresenti veramente il punto più alto dell'antifascismo italiano. Io avevo talmente legato l'idea di «antifascismo» a quella di «non violenza» che mi sembrava che la Resistenza, come era impostata dai comunisti, deformasse lo spirito più vero dell'antifascismo. Fu come il tradimento di un innamoramento...

Possiamo dire che in seguito a tali avvenimenti e alla correlativa crisi dell'esperienza cattolico-comunista lei riscopre l'altro corno del pensiero di Maritain, quello che unisce profondamente marxismo e ateismo?

Sì, pervenni a un giudizio nuovo sul marxismo che elaborai per la prima volta in un saggio pubblicato nel 1946. Ora le mie tesi di allora trovano conferma nell'analisi che un eminente studioso come Vittorio Strada ha svolto negli ultimi anni sul rapporto fra marxismo e socialismo reale. Ma allora si trattava di idee perlomeno inusuali.

Qual è l'idea-chiave attorno a cui ruotava la sua interpretazione?

Che il marxismo è il soggetto della storia contemporanea. Più precisamente, la storia contemporanea è insieme la storia del suo successo e del suo fallimento. Sottolineo la parola insieme perché invece pressoché tutti i critici del marxismo guardano o alla sua realizzazione (adesso pochi in verità!) o al suo fallimento. Mentre invece il marxismo si è realizzato ma realizzandosi si è insieme negato.

È l'idea del «suicidio della rivoluzione», da cui prende nome una delle sue opere più famose...

Sì, il marxismo si è negato nel senso della sua decomposizione.

In questo quadro sinteticamente delineato, che rapporto c'è tra crisi del marxismo e avvento di un nuovo nichilismo?

Una volta, quarant'anni fa, si parlava, non del tutto a torto, dell'esistenzialismo come de «il paziente della crisi». Oggi il paziente della crisi è il nichilismo. Il marxismo è riuscito nella sua opera di negazione dell'assolutezza dei valori; il nichilismo che domina l'Occidente è il riflesso di questa «riuscita-fallimento» del marxismo. E d'altra parte la situazione politica mondiale, dominata da due giganti che però non riescono né a conciliarsi né a distruggersi, ha il suo «corrispettivo» filosofico proprio in questa incapacità di giungere a un valore superiore. Ma il nichilismo non è più oggi il nichilismo tragico di un Nietzsche o, in parte, di un Dostoevskij, è un nichilismo per così dire «accettato».

In che senso la sua impostazione del problema dell'ateismo nella società contemporanea è peculiare rispetto a quelle circolanti oggi nella cultura cattolica?

Prendiamo il caso delle «nuove teologie». Alla base del loro pensiero c'è, almeno inconsapevolmente, una interpretazione della storia contemporanea ricevuta o dal marxismo o dal «progressismo». Un'interpretazione per cui nel Novecento si assisterebbe alla lotta finale fra due linee opposte che attraversano la storia, quella «progressista» e quella «reazionaria». Dopo la Prima guerra mondiale e la rivoluzione sovietica, la forma «reazionaria» avrebbe perduto quegli aspetti di «rispettabilità» che ancora conservava, e si sarebbe incontrata con la barbarie cui viene dato genericamente nome di «fascismo». Sempre secondo tale interpretazione, la Chiesa fino al pontificato di Pio XII sarebbe stata alleata delle forze reazionarie. Tutte le «nuove teologie», più apertamente di tutte la «teologia della liberazione», poggiano su tale visione della storia contemporanea.

C'è invece un'altra interpretazione, secondo me più adeguata, della storia contemporanea, secondo cui il male radicale del nostro secolo è individuato nel

«secolarismo».

È questa una interpretazione indubbiamente minoritaria nel mondo cattolico...

Non è un'interpretazione esclusivamente cattolica. Se dovessi fare dei nomi mi verrebbero subito in mente quelli di Simone Weil e di Aleksandr Solženicyn. Mi preme dire però che non è affatto un'interpretazione pro-fascista, o «reazionaria». Fascismo e nazismo sono anzi visti come il tragico riflesso di un processo di secolarizzazione che li precede storicamente, manifestazioni drammatiche dell'epoca della secolarizzazione.

La crisi del marxismo che contraccolpi provoca negli odierni orientamenti del progressismo cattolico?

Non essendo più di moda il marxismo, il progressismo cattolico sembra oggi privilegiare l'interpretazione «illuministico-modernista» nel suo filone democratico-progressivo: approda così a posizioni «neo-borghesi». Non poteva esserci esito più curioso e paradossale di tale parabola: oggi il progressismo cattolico diventa strumento al servizio della nuova borghesia affaristica...

Lei ha scritto nel 1968 un saggio sulla condizione giovanile. Se dovesse riscriverlo oggi, come tratterebbe il volto del giovane d'oggi?

Penso che sui giovani degli anni Ottanta pesino i problemi della generazione precedente..., generazione che incontrano nella scuola, nei loro insegnanti, quando raggiungono l'età critica dei diciotto-vent'anni. Mi sembrano comunque meno ideologizzati...

Ma forse anche meno vivi, meno impegnati...

È vero, ma occorre anche domandarsi: quali proposte etico-politiche possono incontrare in questa società? Khomeini a modo suo offre delle risposte.

Già, l'Islam...

Oggi l'Islam, sorprendentemente nella sua versione religiosa più tradizionalista, sembra essere l'unica forza mondiale in grado di mobilitare i giovani, fino al punto di spingerli al massacro, al fronte. Così ai giovani occidentali non sembra essere rimasto altro che il cinismo della carriera e un tale pessimismo sul futuro che si riflette per esempio in una evidente volontà di non generare.

Torniamo alla sua attività di studioso. Aveva promesso tempo fa di portare a termine quella sua storia della filosofia moderna per ora ferma a Cartesio...

Non credo che ci riuscirò... vedremo. In questi giorni sto scrivendo invece una introduzione al *De Monarchia* di Dante. È un'opera che ha degli spunti di attualità interessantissimi tra i quali una definizione di «laicità» credo insuperabile.

E dopo questo lavoro?

Vorrei fare una raccolta dei miei saggi politici in modo da lasciare una interpretazione generale della storia contemporanea... una specie di testamento storico-politico. Sì, vorrei scrivere due testamenti, uno storico-politico e uno filosofico, se ci riesco.

Un'ultima domanda. Anche da questa nostra conversazione risulta che il suo è stato, da tutti i punti di vista, un cammino solitario, dentro e fuori la Chiesa. Cosa l'ha aiutata di più a permanere nelle sue convinzioni?

L'inglese Chesterton dice, mi pare, che fu il positivista Spencer a spingerlo, a virtù di contrasto, verso il cattolicesimo. Analogamente direi che per me, il mantenermici, furono le idee secolariste, così laiciste come marxiste. Nato cattolico, per uscire dal cattolicesimo avrei dovuto avere delle «ragioni»; ma queste ragioni, proposte da più parti, non mi hanno mai convinto.

OCCORREVA UNA NUOVA SENSIBILITÀ ED ECCO IL MOVIMENTO DI CL

di Augusto Del Noce

Rimini, 27 agosto 1989. Durante la giornata conclusiva della sua decima edizione il Meeting assegna il suo premio annuale, riservato a personalità rilevanti del mondo cattolico, ad Augusto Del Noce. In quell'occasione il filosofo ha tracciato un breve schizzo della novità rappresentata dal movimento di CL nel panorama del cattolicesimo italiano recente.

Lascero' da parte me stesso e parlerò un pochino di come si configura, almeno a me, il compito storico del nostro movimento.

Comunione e Liberazione prende forma nel 1969, quindi negli anni della contestazione, e con la contestazione ha un rapporto: contesta l'esistente. Mentre gli altri movimenti in fondo hanno contestato gli aspetti superficiali dell'esistenza, CL ha contestato quella «repubblica delle lettere» (uso un termine settecentesco) che ha ancora il reale dominio delle menti e che ha prodotto tutta l'opera di secolarizzazione e di scristianizzazione che è avvenuta in questo secondo dopoguerra.

Questo – diciamolo pure – potere dei padroni del pensiero non era stato combattuto abbastanza da altre forze di ispirazione cattolica. Senza criticare nessuno, bisogna riconoscere che le altre formazioni di ispirazione cattolica non avevano completamente assolto questo compito.

Un nuovo avversario del cristianesimo è cresciuto negli ultimi decenni: la forma di religione propria della società opulenta e consumistica. È un avversario più potente e pericoloso del comunismo.

Occorreva una formazione nuova adatta a questa lotta, una sensibilità particolare capace di comunicare ai giovani. È la sensibilità di CL.

Il compito storico, a cui voi siete stati chiamati dalla Provvidenza e che state assolvendo, è un compito relativamente nuovo rispetto alla tradizione cattolica recente, e non può essere confuso con i compiti già assolti da altre formazioni.

Questo non va confuso, come oggi si tende a fare da parte di molta pubblicistica, con un riassorbimento del movimento nella politica. Ho letto anche recentemente sui giornali che CL, nata come ordine religioso starebbe per diventare una corrente di partito. Non c'è nulla di vero. Il movimento, nato per orientare i giovani nel mondo di oggi, non può non incontrare la politica, ma è in qualche modo metapolitico, e CL non ha affatto i caratteri di una corrente di partito, semplicemente perché non mira affatto a essere un partito; un partito deve preoccuparsi del risultato, il movimento invece si occupa della formazione morale e religiosa.

FONTI DEI BRANI RIPRODOTTI

1.1 Intorno al concetto di ateismo

da: *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, pp. 14-27; 49-51; 67-79.

1.2 Problemi di periodizzamento storico. L'inizio della «filosofia moderna»

in: «Archivio di Filosofia», 1954, pp.187-192; 195-196; 197; 203-205; 209-210.

1.3 L'ambiguità cartesiana: la rivincita di Pelagio

da: *Riforma cattolica e filosofia moderna*, Volume I, *Cartesio*, il Mulino, Bologna 1965, pp. 626-636.

1.4 Una nuova storia della filosofia

da: *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 449-465; 467-471.

2.1 Secolarizzazione e crisi della modernità

Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1989.

2.2 La «non-filosofia» di Marx

da: *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 238-240; 242-250.

2.3 Il cattolico comunista

Rusconi, Milano 1981, pp. 392-404; 409-416.

3.1 Appunti per una definizione storica del fascismo

da: *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffré, Milano 1970, pp. 113-135.

3.2 Gentile e Gramsci

da: *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, pp. 121-123; 125-132; 154-163; 184-191; 197-198.

4.1 L'irreligione occidentale

da: *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 293-306; 310-320.

4.2 Appunti per una filosofia dei giovani

da: *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffré, Milano 1970, pp. 23-39.

4.3 Note sulla secolarizzazione e il pensiero religioso

in: «Il Nuovo Areopago», anno 2, n. 3, autunno 1983, pp. 66-79.

4.4 Gilson e Chestov

in: «Archivio di Filosofia», 1980, pp. 315-326.

Appendice I: Storia di un pensatore solitario

in: «30 Giorni», aprile 1984.

Appendice II: Occorreva una nuova sensibilità ed ecco il Movimento di CL

in: «Litterae Communionis, CL», febbraio 1990.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Principali scritti di A. Del Noce

Lequier e il momento tragico della filosofia francese, Zanichelli, Bologna 1963, pubblicato ampliato come introduzione a G. Lequier, *Opere*, Zanichelli, Bologna 1968, pp. 1-124.

Il problema dell'ateismo (1964), introduzione di N. Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990.

Il problema ideologico nella politica dei cattolici italiani, Bozze di stampa, Bottega d'Erasmus, Torino 1964.

Riforma cattolica e filosofia moderna, vol. I, *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1965.

Il problema politico dei cattolici, UICP, Roma 1967.

L'epoca della secolarizzazione, Giuffrè, Milano 1970.

Tramonto o eclissi dei valori tradizionali? (con U. Spirito), Rusconi, Milano 1971.

I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo, 2 voll., Giuffrè, Milano 1972.

Tesi su Feuerbach, in A. Del Noce-G. A. Riesta, *K. Marx: scritti giovanili*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 87-116.

L'eurocomunismo e l'Italia, Europa informazioni, Roma 1976.

Il suicidio della rivoluzione, Rusconi, Milano 1978; nuova edizione con postfazione di G. Riconda, Nino Aragno editore, Torino 2004.

Scritti di A. Del Noce, Circolo Stato e Libertà, Faenza 1978.

Futuro prossimo. Ipotesi, giudizi, discussioni sull'eurocomunismo (con R. Pisu, L. Wollerborg e C. Fracassi), Cappelli, Bologna 1978.

Come leggere i classici della filosofia politica, I, *Rousseau*, Lezioni dell'AA.AA. 1978-79, Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Roma La Sapienza, dattiloscritto a cura di S. Azzaro, Roma 1979.

Il cattolico comunista, Rusconi, Milano 1981.

Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea, Il Mulino, Bologna 1990.

Da Cartesio a Rosmini, a cura di F. Mercandante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1991.

Filosofi dell'esistenza e della libertà, a cura di F. Mercandante e B. Casadei, postfazione di F. Mercandante, Giuffrè, Milano 1992.

- Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti sull'«Europa» (e altri anche inediti)*, a cura di F. Mercandante, A. Tarantino e B. Casadei, postfazione di A. Tarantino, Giuffrè, Milano 1993.
- I cattolici e il progressismo*, a cura di B. Casadei, prefazione di R. Buttiglione, Leonardo, Milano 1994.
- L'irreligion occidentale*, Edition établie par B. Dumont, FAC, Paris 1995.
- Cristianità e laicità. Scritti sul «Il Sabato» (e altri anche inediti)*, a cura di F. Mercandante e P. Armellini, postfazione di P. Armellini, Giuffrè, Milano 1997.
- Scritti politici 1930-1950*, a cura di Tommaso Dell'Era, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.
- Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea. Leone XIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II*, a cura di L. Santorsola, Edizioni Studium, Roma 2005.

Principali scritti su A. Del Noce

- M.M. Olivetti, *Riforma cattolica e filosofia moderna nel pensiero di A. Del Noce*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1968; poi anche in «Archivio di filosofia», 1969, I, pp. 153-187.
- R. Buttiglione, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato 1991.
- A. Bausola, *Augusto Del Noce: l'uomo e il pensatore*, in P. Pellegrino (a cura di), *Rosmini: etica e politica*, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1991, pp. 219-236.
- D. Castellano (a cura di), *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992.
- C. Vasale, *Politica e filosofia*, in Id., *La politica tra scienza e filosofia*, Ed. Nuova Cultura, Roma 1993, pp. 157-227.
- G. Ceci-L. Cedroni (a cura di), *Filosofia e democrazie in Augusto Del Noce*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1993.
- A. Savignano (a cura di), *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, Giuffrè, Milano 1994.
- F. Restano, *Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)*, in AA.VV., *Storia della filosofia contemporanea*, fondata da N. Abbagnano, vol. IV, *La filosofia contemporanea*, t.II di G. Fornero, F. Restano, D. Antiseri, U.T.E.T., Torino 1994, pp. 720-724.
- AA.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995.
- V. Possenti, *Cattolicesimo e modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, Edizioni Ares, Milano 1995.
- P. Prini, *Augusto Del Noce e la reinterpretazione della filosofia moderna*, in Id., *La filosofia cattolica del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 216-231.

- P. Serra, *Augusto Del Noce. Metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996.
- C. Vasale-G. Dessì (a cura di), *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, S.E.I., Torino 1996.
- M. Tringali, *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, con postfazione di N. Bobbio, Le Château, Aosta 1997.
- A. Livi, *La filosofia e la sua storia*, Società editrice Dante Alighieri, Città di Castello 1997.
- M. Borghesi, *Riflessioni sull'ontologismo in A. Del Noce*, in *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Atti del II corso straordinario della «Cattedra Rosmini» nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997), Edizioni Rosminiane, Stresa 1997, pp. 67-84.
- T. Perlini, *Esistenzialismo religioso e teologia civile*, in S. Natoli (a cura di), *Percorsi e figure. Filosofi italiani del Novecento*, Marietti, Genova 1998, pp. 187-257.
- A. Mina, *Augusto Del Noce e l'incontro con Malebranche*, in «Annuario filosofico», 14, Mursia, Milano 1998, pp. 394-448.
- G.F. Lami, *Introduzione ad Augusto Del Noce*, Pellicani, Roma 1999.
- P. Armellini, *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Aracne, Roma 1999.
- Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Roma, 9-11 novembre 1995, a cura di F. Mercadante e V. Lattanzi, Edizioni Spes, Roma 2000.
- A. Mina, *Del Noce e l'incontro con Cartesio*, in «Filosofia», LII, I, 2001, pp. 3-34.
- E. Randone, *Un bilancio sul pensiero di Augusto Del Noce a un decennio dalla scomparsa*, in «Annuario filosofico», 17, Mursia, Milano 2001, pp. 373-388.
- E. Randone, *L'orizzonte europeo della meditazione di Augusto Del Noce*, in «Annuario filosofico», 18, Mursia, Milano 2002, pp. 161-191.
- A. Negri, *Augusto Del Noce. Pensiero cattolico e idealismo attuale*, a cura di F. De Santis, Edizioni FERV, Roma 2003.
- G. Riconda, *L'idea di Risorgimento nel pensiero di Augusto Del Noce*, in *Tra Venezia, Milano e Trieste*, a cura di M. Ruggerini e R. Dreon, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 275-287; ora in «Quaderni della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce», Morcelliana, Brescia 2006, pp. 25-53.

Su tutti questi temi (che per altro non sono stati molto analizzati) si possono utilmente vedere nella critica del Noce: M. Olivetti, *Riforma cattolica e filosofia moderna nel pensiero di A. Del Noce*, Istituto di studi filosofici, Roma 1968; R. Buttiglione, *Augusto Del Noce*, Piemme, Casale Monferrato 1991 (in particolare i capitoli III e VI); G. Dessì, *Le origini della critica al razionalismo in A. Del Noce*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», Roma 1992, pp. 263-276; A. Paris, *La genesi della modernità e il problema del realismo nel pensiero di A. Del Noce*, in AA.VV., *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, a cura di G. Ceci e L. Cedroni, Edizioni Cinque Lune, Roma 1993, pp. 27-64; M. Borghesi, *Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce*, in *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Atti del II corso straordinario della Cattedra Rosmini nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997), Edizioni Rosminiane, Stresa 1997, pp. 67-84; G. Riconda, *Ontologismo e filosofia contemporanea, in Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento: un dialogo difficile*, a cura di L. Malusa e P. De Lucia, Brigati, Genova 2001, pp. 173-192; E. Randone, *L'incontro di Löwith e Del Noce*, in «Annuario filosofico», Mursia, Milano 2004, pp. 335-372; A. Mina, *A. Del Noce e l'incontro con Cartesio*, in «Filosofia», LII, I, 2001, pp. 9-34; Id., *A. Del Noce e l'incontro con Malebranche*, in «Annuario Filosofico», Marietti, Milano 1998, pp. 397-448.

Questo carattere della follia del filosofo «tragico» per eccellenza, Nietzsche, è ormai indiscusso dopo i fondamentali studi del Podach. C'è un unico caso simile nella storia della filosofia, quello di Lequier; di un filosofo che senti se stesso come l'iniziatore della vera filosofia cristiana, ma che era insieme tentato dall'ateismo radicale, al modo che il Nietzsche «AntiCristo» travagliato da una continua tentazione cristiana. E se si cerca, nelle loro filosofie, il processo che conduce alla follia, riscontriamo una stranissima affinità di temi. Può essere questa una via, sinora mai tentata, per una definizione, in filosofia, del concetto di «tragico»? Notiamo ancora: Nietzsche è il filosofo che più dissocia di fatto il pensiero tedesco dalle altre linee del pensiero europeo; lo stesso tentativo di dissociazione è compiuto da Lequier per il pensiero francese. *Non è singolare che queste dissociazioni radicali coincidano col momento tragico del pensiero tedesco e del pensiero francese?* Rinvio ad altra occasione la trattazione di questo argomento.

Stavo ultimando queste pagine quando ho preso conoscenza del saggio estremamente notevole del P. Cornelio Fabro, *Osservazioni critiche sulla nozione di «ateismo»*, in «Euntes Docete», 1963. È con vera gioia che vi ho trovato una quasi identità di vedute con quelle esposte in questo libro, tanto più degna di esser presa in considerazione perché il linguaggio è differente. Devo limitarmi qui a sottolineare alcuni tra i molti punti di accordo. Contro la tendenza, estremamente diffusa presso i teologi recenti, a risolvere l'ateismo in ateismo pratico, il P. Fabro osserva perfettamente: «Ma la situazione, se è vista dall'interno del pensiero moderno, è meno semplice. Si tratta di questo: l'ateismo non è e non può essere un punto di partenza, ma costituisce il punto di arrivo di una certa concezione del mondo e dell'uomo, ossia di una "risoluzione" qualificata dell'essere sia dell'uomo come del mondo» (p. 200). Ora, che cos'altro intendo io dire criticando la spiegazione dell'ateismo attraverso l'antiteismo [cfr. *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990, V saggio], e vedendoci invece il punto d'arrivo consequenziale ultimo del razionalismo? Con pari giustizia il P. Fabro osserva nel riguardo dell'ateismo precedente all'età moderna che si tratta di «affermazioni sporadiche... le quali potevano essere confutate col richiamo al principio realistico fondamentale...» (p. 202). Io ho negato senz'altro che si possa parlare di un ateismo precedente all'età moderna; ma ciò non nel senso di negare che si possano

trovare nel medioevo attestazioni sporadiche di tentazione o di obiezione ateistica; ma nel senso che nel medioevo l'ateismo è presente come ateismo *sconfitto* e necessariamente destinato a esser tale, mentre intendevo occuparmi soltanto di quell'ateismo che si presenta come conclusione *invincibile* in una determinata linea di pensiero che occorre quindi criticare nel suo punto di partenza originario. Pieno accordo dunque, mi pare, anche su questo punto. Il P. Fabro parla (p. 198) dell'epoca moderna come caratterizzata sin dall'inizio da un ateismo positivo e costruttivo mentre io riservo questo termine all'ateismo marxista e, nell'intenzione, a quello nietzscheano, giudicando negativo e nichilistico l'ateismo del Sei e del Settecento. Ma anche qui mi pare che la differenza sia soltanto terminologica: perché il P. Fabro caratterizza questo ateismo moderno mediante «la rivendicazione dell'originalità dell'uomo di fronte alla natura» (p. 156), e io ho insistito sulla priorità del momento storico-politico sul momento scienziato nella formazione dell'ateismo (pp. 368-369), e ho ravvisato la prima forma di ateismo coerente nel rovesciamento libertino dell'umanesimo. Quanto alla sua tesi sul principio di immanenza come «passo essenziale» per la costituzione dell'ateismo, essa coincide perfettamente col concetto che io propongo del razionalismo. Pure perfetto accordo su quel che egli dice sul tentativo di salvezza della religiosità nell'ateismo marxista. Aggiungerei che quando, come in Nietzsche, la negazione atea viene portata a coincidere con quella della religiosità, abbiamo l'inizio della *crisi critica* dell'ateismo. E, altresì, perfetto accordo sulla caratterizzazione dell'esistenzialismo ateo. Il punto, invece, in cui si potrebbe delineare un disaccordo (superabile?) riguarda il fatto che il P. Fabro riferisce il principio di immanenza allo stesso Cartesio; e che tra i punti di partenza della mia ricerca vi è invece la critica del razionalismo di Cartesio svolta dal Laporte. Certo la diversità non è su questo punto trascurabile; perché quando venga accettata la tesi del razionalismo cartesiano si deve arrivare a intendere l'intero processo della filosofia moderna come indirizzato verso l'ateismo radicale; mentre invece, a mio giudizio, l'insorgere dell'ateismo caratterizza solo *problematicamente* la filosofia moderna.

3

E non già Hume, il cui pensiero egli ha deformato, tale deformazione rendendo possibile la forma in cui egli ha realizzato il criticismo.

4

P.U.F., Paris 1945, p. XIX. Certo, a partire da una tale definizione si deve arrivare ad affermare che non si può parlare in senso proprio di ateismo per il pensiero antico. Ma la linea prevalente oggi in questi studi è diretta in questo senso. Cfr., per esempio, per la negazione che si possa parlare di un ateismo vero e proprio per Diagora di Melo, l'«Ateo» dell'antichità, l'importante nota di Italo Lana, *Diagora di Melo*, in «Atti Acc. Scienze di Torino», 1949-50.

5

Decisive le pagine della *Religione nei limiti della pura ragione* contro la credenza del miracolo esclusa dalla religiosità pura in quanto fondata sulla fede morale. Sarebbe importante vedere quanto la negazione del soprannaturale abbia agito sin dall'inizio, in maniera determinante, sulla formazione del pensiero morale kantiano e lo abbia portato a una visione deformata delle dottrine teologiche.

6

In questo passo delle *Cogitationes privatae* sulla connessione inscindibile tra l'affermazione del Dio Creatore e quella del libero arbitrio mi pare infatti di vedere il punto di partenza originario del cartesianismo.

7

L'avversario massimo di questa seconda forma di empirismo può essere ravvisato in Marcel, in nome di un empirismo metafisico di origine schellinghiana (onde tra le più esatte caratterizzazioni del suo pensiero vi è quella che lo vede come una

«metodologia dell'inverificabile»; cfr. il bel libro di Pietro Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma 1950). Da quel che verrà detto più oltre sul rapporto tra l'ateismo marxista e l'irreligione della società opulenta, che non può non riconoscersi nell'empirismo del verificabile, risulta anche la possibilità di definire il limite esatto e la forma di continuabilità del pensiero di Marcel, la cui importanza mi pare oggi sottovalutata, per quel che riguarda l'interpretazione e l'oltrepassamento della crisi presente.

8

Le Rationalisme de Descartes, cit., p. 290, n. 3.

9

L'Expérience du Mémorial et la conception pascalienne de la connaissance, in *Blaise Pascal, l'Homme et l'Oeuvre*, Cahiers du Royaumont, 1956, pp. 230-232.

10

Di questa tesi sul rapporto Pascal-Hume, credo si debba dire che ha un'importanza decisiva sotto questo riguardo: ci sono due forme possibili di criticismo, la pascaliana e la kantiana, e il valore preminente della prima può risaltare in chiara luce soltanto se si riesce a dimostrare *come Hume non sia stato oltrepassato da Kant*. La ricerca storica di Laporte avrebbe dovuto logicamente concludere, e già tutti i presupposti erano stati enunciati, con un *Hume contro Kant*. Ma consegue da ciò che da Hume si debba risalire a Pascal? È ciò di cui non sono convinto perché la sua critica del razionalismo non ne mette in discussione il presupposto originario, ed è perciò che deve prendere la forma di *empirismo*. Onde la singolarissima ambiguità di questo pensatore che altri, con minore ragione certo di Laporte, ma tuttavia con una qualche apparenza di verisimiglianza, ha accostato a Feuerbach anziché a Pascal; e la sua solitudine (possiamo dire che ha avuto dei veri continuatori, perché non sono stati certo tali i positivisti?). La *solitudine*, nel senso di non continuazione, che la storiografia ordinaria attribuisce a Pascal va piuttosto invece, a mio giudizio, riferita a Hume.

11

La ricerca della sotterranea influenza del Bruno sull'irreligione del Seicento e del primo Settecento, ancor prima dell'incontro con quella spinoziana, è un tema di grande importanza che non è stato mai, per quel che so, studiato analiticamente. Per la sua impostazione, cfr. il notevole capitolo di G. Spini, nella pur discutibile *Ricerca dei libertini*, Universale di Roma, Roma 1950; nonché la breve, ma rigorosa nota di A. Guzzo nel suo *Giordano Bruno*, Ed. di «Filosofia», Torino 1960, pp. 271-272.

12

Cfr. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Revolution*, P.U.F., Paris 1954, t. II.

13

I passi più importanti si trovano nel carteggio con Blyernberg, Ep. XIX e XXI. Per altri cenni, *Trattato Teologico-Politico*, cap. XIX; *Trattato Politico*, cap. II, 18-23; cap. IV, 4; *Etica*, IV, 3, scolio II. La nota critica della virtù della penitenza dipende evidentemente dalla negazione del peccato. Per l'importanza della corrispondenza con Blyernberg, cfr. A. Guzzo, *Il pensiero di Spinoza* (1924), nuova ed., in «Filosofia», 1963, pp. 102 segg.

14

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. Glockner, Fromman, Stuttgart 1971, vol. XI, pp. 413-414.

15

M. Carrouges, *La mystique du surhomme*, Gallimard, Paris 1948, pp. 18 segg.

16

Questa definizione della situazione storica dell'ateismo mi sembra corrispondere esattamente a quella tale «ricomprensione pagana del cristianesimo» di cui parlava Kierkegaard a proposito dell'hegelismo. Importa osservare come essa si opponga alla definizione consueta dello spirito della filosofia moderna, intesa come passaggio a una trascendenza intramondana e in ciò opposizione completa all'ontologia antica, raggiunta attraverso la laicizzazione radicale dell'antropologia cristiana. Mi sembra al contrario si debba parlare di una ricomprensione della novità cristiana in categorie antiche.

Nel riguardo del mito di Anassimandro lo scritto classico di Nietzsche sul frammento di Anassimandro è nella *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci* (1873). Il richiamo teoretico a esso si trova, nella filosofia contemporanea, oltre che nel celebre saggio di Heidegger, in Chestov, per cui dalla teoria del male che in esso è dichiarata dipendono tutte le categorie della filosofia «speculativa», e nel suo *preciso opposto*, anche se non mi risulta faccia esplicitamente il nome di Anassimandro, il Benda.

17

Nel libro, rigorosamente condotto, anche se a mio giudizio totalmente sbagliato in ragione dell'impostazione iniziale, del teologo cattolico Marcel Reding, *Der politische Atheismus*, Styria, Graz 1958, possiamo vedere la più conseguente applicazione di questa tesi nel riguardo della valutazione del marxismo.

18

La correlazione di questi due motivi, del resto implicita in quanto ho già scritto, meriterebbe di essere chiarificata in un ampio svolgimento.

19

Il carattere tipico della religione bergsoniana è di essere un cristianesimo senza peccato; si intende da ciò la sua continuità col biranismo, come svolgimento del momento religioso del pensiero di Rousseau, anche se in un senso diverso da quello kantiano, per l'assenza del presupposto razionalistico antisoprannaturalistico.

20

Insuperata per rigore la trattazione di Ludovico Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, Chiantore, Torino 1945.

21

Bulletin de la Société française de Philosophie, 24 marzo 1928, seduta dedicata alla «Querelle de l'Athéisme». Le frasi citate di Marcel sono a p. 81; quelle di Brunschvicg a p. 79. Nel 1927 erano usciti il *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* di Brunschvicg e il *Journal métaphysique* di Marcel.

22

E. Gilson (Ibidem, pp. 57-58) aveva giustamente messo in luce un dualismo non superato al fondo del pensiero di Brunschvicg. Perché, benché questi parlasse di potenza creatrice dello Spirito, e talvolta desse l'impressione che per lui fosse il pensiero a conferire l'essere all'universo pensato e a generare l'esistenza della natura, tuttavia, in quanto storico, parlava dell'attività del pensiero che coordina all'infinito i movimenti delle cose e gli eventi della vita, di tappe che il pensiero percorre nella costruzione della scienza, di ostacoli che esso vince, di una mentalità realistica che continuamente si oppone al suo progresso ecc. Ammetteva cioè di fatto l'esistenza di cose esistenti a parte dello spirito che le coordina. Dato questo, come poteva essere evitata la domanda «perché qualcosa piuttosto che nulla» propria della metafisica tomista, ma condivisa dall'esistenzialismo allora nascente? Onde il declino della sua fortuna dopo il 1930. In relazione a quel che si dirà più oltre appare chiaro come tra la sua incapacità di intendere così il pensiero rivoluzionario come la filosofia medievale ci sia una connessione necessaria.

Cfr. in A. Dempf, *Sacrum Imperium*, trad. it., Principato, Milano 1933, pp. 190-191, la perfetta definizione dell'atteggiamento del pensatore medievale nei riguardi della storia.

Lo studio degli schermi protettivi per evitare questo problema meriterebbe un capitolo a sé. L'esempio tipico dovrebbe essere cercato in Croce: che per un verso (*La Storia*, Laterza, Bari 1938, p. 297 della 4ª ed., 1943) si oppone alla «partizione per epoche cronologiche» in nome delle sue «origini pratiche e dell'uso empirico», ma per altro verso costruisce, per esempio, la *Storia d'Europa nel secolo XIX* sul fondamento della laicità della filosofia moderna in contrapposizione alla trascendente filosofia medioevale; in breve, sull'accettazione del tutto dogmatica di un orizzonte storico che è... tratto comune della filosofia della storia dell'Ottocento; tanto che a conclusione del primo capitolo su *La Religione della Libertà*, rievoca, facendolo proprio, lo schema gioachimita. Quanta filosofia della storia in chi si presentò come il teorico rigoroso dello storicismo, in quanto posizione antitetica alla filosofia della storia! (Per l'influenza dello schema gioachimita sulla formazione della filosofia della storia, e sul riferimento a Gioachino già in Lessing, nonché sull'influenza che ha avuto la sua opera nel diffonderlo cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, pp. 208-212, nonché, per l'incontro di Lessing col gioachimismo, VV. Nigg, *Il regno eterno*, trad. it., I.E.I., Milano 1947, p. 321 segg.). Non si comprenderebbe l'asprezza della polemica di Croce contro Toffanin se non avesse visto minacciata dalla tesi che questi sostiene sull'Umanesimo la sua interpretazione di Vico, punto necessario d'incontro tra la sua filosofia e la sua storia, o anzi libro storico che è, singolarmente, un capitolo necessario della sua filosofia. Croce perde letteralmente le staffe quando vede minacciato l'orizzonte storico sul corso del pensiero, entro il quale, *non problematizzato*, la sua filosofia si è costituita, e la cui problematizzazione esigerebbe una sua revisione totale.

Invece l'importanza dell'analisi del concetto di «moderno» è stata sottolineata da Husserl (*La crisi delle scienze europee*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1961, p. 44). Quest'analisi è stata condotta da Franco Lombardi (*Nascita della filosofia moderna*, Arethusa, Asti 1953), in una forma che è naturalmente molto diversa dalla mia, ma con identità problematica (il continuo riferimento a quella che io chiamo attualità storica) e con suggestioni, sia pure a pensare per antitesi, di estrema importanza. Un raffronto sarebbe indispensabile, ma non posso che rinviarlo a un momento successivo all'esposizione sintetica della mia prospettiva, quale è contenuta in questo libro.

È da questo punto di vista che sarebbe interessante studiare la posizione del pensiero controrivoluzionario cattolico nei riguardi delle forme del pensiero controrivoluzionario che hanno agito nel nostro secolo: le simpatie che la maggior parte degli intellettuali cattolici francesi (Maritain, gran parte dei filosofi tomisti, Bernanos, ecc.) ebbero per l'*Action française* sino alla sua condanna; l'atteggiamento della cultura cattolica italiana nel riguardo del fascismo; né si può dimenticare l'adesione al nazismo, sia pure visto in un modo particolare, del maggiore discepolo che Donoso Cortès abbia avuto nel nostro secolo, Carl Schmitt. E, d'altra parte, come Maritain si distacca dal pensiero medioevalista reazionario, se non per il riconoscimento della «diversità della situazione storica»?

Questo punto, che è storicamente il problema di Nevvman, ha una importanza essenziale per la definizione del concetto di liberalismo. Mi sia lecito fermarmi qui un momento sul ricordo dell'indimenticabile Felice Balbo, perché il problema, come egli diceva, della distinzione tra la «forma» e la «formula» gli appariva

essenziale per il pensiero cattolico contemporaneo. Di qui la sua ammirazione per il libro del teologo spagnolo Marin-Sola [*La evolución homogenea del dogma católico*, BAC, Madrid 1924] che rappresenta infatti, con l'illustrazione del concetto di virtualità, il punto d'incontro tra nevvmanismo e tomismo.

27

Quest'idea si trova enunciata, com'è noto, in termini rigorosi da Malebranche; cfr. soprattutto il cap. III de *L'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens*, della 2ª parte del libro VI della *Recherche de la Vérité*. Ma già Cartesio vi tende nelle lettere a Mersenne dell'aprile-maggio 1630, quando illustra la sua scoperta della teoria della creazione libera delle verità eterne come realizzante in filosofia una rivoluzione teocentrica, che egli ha probabilmente sentito in quel tempo come solidale con quella berulliana nell'ordine della pietà. Si pensi al passo famoso della lettera del 15 aprile: «C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Stix et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendentes de lui».

28

Penso che il punto obbligato di partenza delle ricerche cartesiane sia oggi *Le rationalisme de Descartes* del Laporte (P.U.F., Paris 1945), rispetto a cui si può certo andare avanti, ma non seguendo la linea delle interpretazioni che esso ha negato. Interpretazioni complessivamente laiche sono state riaffermate dopo questo libro e, tenendone nel maggior conto i risultati in due opere di notevole importanza e di metodo e di indirizzo affatto divergente: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* di F. Alquié (P.U.F., Paris 1950) e *Descartes selon l'ordre des raisons*, di M. Guérault (Aubier, Paris 1953). Ma non posso discuterle in questo scritto, destinato semplicemente a delineare una tesi.

29

È molto interessante a questo riguardo il cap. *Il nuovo patto con la scienza*, della *Storia dell'Umanesimo* del Toffanin (III ed., Zanichelli, Bologna 1943, p. 357).

30

Si veda a questo proposito il molto importante cap. V, *Découverte de l'être*, dell'op. cit. di Alquié, p. 87 segg.

31

Ho trattato con maggiore ampiezza di questo punto nel mio scritto: *Cartesio e la politica*, in «Rivista di Filosofia», 1950, soprattutto a p. 19 segg.

32

Ma è possibile per una filosofia puramente autonoma, non orientata da un atto di fede antecedente, arrivare alla prova dell'esistenza di Dio? Il problema è tornato, con Gilson, nel tomismo contemporaneo: cfr. *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960, p. 91.

33

Cfr. *Risposte alle seconde Obbiezioni* e Prefazione dei *Principi*.

34

Cfr. a questo proposito il saggio di Laberthonnière, *La physique d'Aristote et la physique de Descartes* (in appendice alle *Études sur Descartes*, cit., t. II) composto probabilmente intorno al 1920, e riguardante le origini cristiane del rapporto fra scienza e tecnica. Di questo scritto, che avrebbe sconvolto tutta la sua precedente interpretazione, cfr. il mio commento in *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 96-100. Non posso concordare su questo punto con le obiezioni di Alquié, op. cit. p. 103.

35

Il carattere religioso della morale cartesiana si è finalmente chiarito a questo punto della ricerca, dopo le esitazioni che, intenzionalmente, avevo espresso nel primo capitolo, in relazione a quella che credo la formulazione più adeguata della

distinzione tra l'idea cartesiana di Dio e l'arbitrismo teologico. Per le precedenti interpretazioni in senso religioso cfr. soprattutto P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*, Bolvin, Paris 1936; R. Lefèvre, *L'Humanisme de Descartes*, P.U.F., Paris 1957; G. Rodis-Levvis, *La morale de Descartes*, P.U.F., Paris 1957. Non completamente adeguate, nonostante i loro pregi, senza l'aggiunta che ho detto, a fronteggiare le forti obiezioni di Gueroult.

Non si tratta certamente di una morale mistica; ma resta religiosa nello sfondo molinista di un'autonomia della morale come ricerca della *béatitude naturelle* (sulla morale molinista cfr. lo studio molto notevole del P. A. Queraut S.J., *El fin ultimo natural en Luis de Molina*, in «Estudios eclesiasticos», 1960). Ma su questo argomento, per un approfondimento ulteriore, nella linea qui tracciata, conto di tornare.

36

Op. cit., p. 245.

37

La designazione, d'uso comune nell'Ottocento, di Cartesio come «Lutero della filosofia», traeva la sua lontana origine dal periodizzamento storico bayliano, in cui cartesianismo, protestantesimo e libertinismo si incontravano nel carattere comune di critica dell'autorità.

38

G. De Plinval, *Pélage: ses écrits, sa via et sa réforme*, Payot, Lausanne 1943, p. 156.

39

Prende particolare risalto questo angolo, la lettura della *Reasonableness of Christianity* di Locke (1695).

40

Titolo dell'art. 71 della prima parte dei *Principi*.

41

Si pensi, per esempio, alla forma in cui è accettata da Pascal la «rivoluzione cartesiana» nel celebre fr. 72 (ed. Brunschvicg): «De là vient que presque tous les philosophes confondent les idées des choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement» e quel che segue. O all'accento religioso che accompagna in tutti i cartesiani, da Malebranche (tipico il suo famoso passo *De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens*, in «Recherche de la vérité», L. VI, p. II, cap. III) ad Arnauld e a Nicole, la critica delle forme sostanziali e delle qualità occulte, nozioni di cui appunto la tesi cartesiana dello stato di infanzia vuole chiarire la genesi psicologica.

42

Cartesio viene incorporato da Alquié nella ricerca della fondazione di un umanesimo che, per essere tale, deve venir dissociato da materialismo, scientismo e idealismo, pur non essendo un umanesimo teista (nelle formulazioni del suo pensiero l'A. parla costantemente dell'Essere, anziché di Dio). Da Laporte accetta tutte le negazioni rispetto a Hamelin, Brunschvicg, Gilson, Maritain, e vi aggiunge quelle rispetto a Sartre («Brunschvicg vorrebbe che Cartesio confondesse l'intelletto umano con l'intelletto divino. Anche Sartre vorrebbe assimilare l'uomo di Cartesio a Dio, ma, questa volta, dal punto di vista della volontà...»). *Op. cit.*, p. 6), a Merleau-Ponty e agli interpreti marxisti, del resto già implicite nella tesi laportiana. Dalla quale però si separa nel riguardo di quella che per Laporte è la caratteristica prima del razionalismo, la negazione del soprannaturale: e conseguentemente accosta Cartesio a Kant (se anche a un Kant diverso da quello criticato da Laporte) anziché a Hume. Sotto questo riguardo il suo libro è una riaffermazione, dopo Laporte, dell'interpretazione razionalista.

Con «molinismo» si intende la dottrina di Luis Molina (1535-1600), nella quale il rapporto fra natura e grazia è interpretato a partire da una concezione della natura umana come autosufficiente a sostenere il percorso storico dell'uomo, anche quando non fosse illuminata dalla grazia. Si tratta di una sorta di pelagianesimo attenuato. Si vedano le definizioni di Del Noce qui riportate a p. 170. [ndr]

43

Cfr. le importantissime pagine 421-422 del libro di J. Russier, *La foi selon Pascal*, P.U.F., Paris 1949; e, più in generale, tutto l'ultimo capitolo, *Pascal au délé de Port-Royal; Les preuves de Dieu*, pp. 403 segg., in cui viene messa in luce la differenza tra Pascal e Arnauld e Nicole, che ancora mantenevano il valore delle prove razionali dell'esistenza di Dio.

*

Il «portorealismo» designa l'esperienza di studio e di formazione sviluppata presso l'Abbazia di Port-Royal a partire dal 1640 circa, fortemente ispirata alla dottrina di Giansenio, strenuo sostenitore della radicalità degli effetti del peccato per l'uomo, primo fra tutti la perdita della libertà. [ndr]

44

Entretien avec Burman, Bolvin, Paris 1937, t. V, p. 166; A. Baillet, *Vie de M. Descartes*, La table ronde, Paris 1961, t. II, p. 516; G.VV. Leibniz, *Théodicée*, Forster, Leipzig 1763, n. 365.

45

Cfr. su questo punto P. Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Desclée, Paris 1931.

46

Cfr. E. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948, pp. 156-160.

47

Questo è il giudizio di Laporte, *Les Vérités de la Grâce*, P.U.F., Paris 1923, t. II, pp. 4-14 e 334-335, n. 27; nella quale ultima si dice che l'opinione di Arnauld su questo argomento «non è differente da quella di Cartesio ben compresa». Sarebbe interessante considerare l'immensa influenza che ha avuto lo studio di Arnauld, che fu la vera scoperta di un grande pensatore in uno scrittore normalmente considerato come pedante e mediocre, sulla formazione del pensiero storico di Laporte; è da esso che è stato portato a considerare *La finalit  selon Descartes* (in «Revue d'Histoire de la philosophie», 1927), primo nucleo di quello studio sulla *Libert  selon Descartes* (in «Revue de M thaphysique», 1937) che, sotto un riguardo, pu  essere considerato, rispetto alla libert  divina, come una delucidazione rigorosa dell'interpretazione arnauldiana; e importanti tracce delle vedute di Arnauld si potrebbero altres  riscontrare nel *Rationalisme de Descartes*.

48

Cfr. J. Laporte, *Les Vérités*, ecc., t. II, pp. 168 segg., 344 segg. I portorealisti rifiutano del protestantesimo cos  l'arbitrarismo teologico come la negazione del libero arbitrio umano. La «verit  cattolica» sta per loro nel ristabilimento del vero rapporto tra grazia e libert , alterato dai molinisti in quanto hanno accettato la separazione protestante tra grazia e libert , solo rovesciandola, e assoggettando per conseguenza, la grazia alla volont .

49

Esempio della prima tesi   il libro di Gilson *La libert  chez Descartes et la théologie*, Alcan, Paris 1913; della seconda l'*op. cit.* di Laberthonnière; si avvicina, in altra forma, a quella di Gilson la tesi di Bréhier (*La création des vérités  ternelles dans le système de Descartes*, in «Revue philosophique», 1937): la teoria cartesiana garantirebbe all'uomo, col ridurle al rango di creature, la conoscenza integrale e senza residuo delle essenze.

La formula dell'*inversione metafisica*, che non si trova in Cartesio, ma che esprime esattamente il suo pensiero, è stata introdotta recentemente da Gouhier (*La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 221). Essa, forma di univocità a rovescio, esclude che si possa parlare per il «discorso su Dio», come Cartesio lo concepisce, né di *univocità*, né di *analogia*, né di semplice *equivocità*, né, a rigore, di *teologia negativa*. (Cfr. Gouhier, *op. cit.*, pp. 205-232). Credo sia inutile sottolineare l'importanza capitale di questa tesi per l'illustrazione dell'intero pensiero metafisico e religioso cartesiano.

51

Notiamo l'importanza estrema di questo aspetto della critica malebranchiana: perché riguarda la possibilità che la filosofia cartesiana, senza la correzione che egli le aggiunge, si riduca a una forma di *psicologismo*, posizione equivalente per lui a quella di scetticismo; o, diciamo così, di storicismo scettico (diversi sistemi di verità, ecc.). È qui che ha inizio la celebre contrapposizione di ontologismo e di psicologismo su cui si fonda la filosofia di Gioberti (che fu il primo, sembra, a usare il termine ontologismo). Riferita a tempi più moderni essa prelude alla critica dello psicologismo in Husserl. Osserva giustamente Gueroult nella sua magnifica opera su Malebranche (*Malebranche*, 3 voll., Aubier, Paris 1955-1959), assai superiore, a mio giudizio, a quella precedente, pur assai pregevole, su Cartesio, insistendo su questo parallelo: «Egli annuncia Bernardo Bolzano, ispiratore di Husserl, che oppone le proposizioni in sé, e le rappresentazioni in sé, le verità in sé, alla conoscenza per cui esse diventano i pensieri di un io; che stima che queste entità continuerebbero a essere immutabilmente quel che sono, anche se nessuno fosse mai là per prenderne effettivamente coscienza» (t. II, pp. 9-10). L'affinità tra Malebranche e Bolzano e l'estrema importanza della polemica tra Malebranche e Arnauld, che avviene sulle conseguenze gnoseologiche dell'impostazione del problema del rapporto tra Dio e le verità eterne, nel riguardo della prima posizione del problema del logicismo e dello psicologismo (che è in realtà evidente ma che si ha un certo timore a rilevare, per la paura di passare per antistorici) era già stata del resto sottolineata da P. Schrecker, *Le parallélisme théologicomathématique chez Malebranche*, in «Revue philosophique», 1938. Non è stata invece mai studiata la prossimità, fino alla quasi o completa identità, tra la posizione gnoseologica di Arnauld e quella di Franz Brentano.

52

Così pensa, o dice di pensare, Malebranche, ma in realtà non c'è dubbio che per Cartesio le idee siano modi della coscienza.

53

Infatti la teoria cartesiana, non completamente elaborata, ma pur tuttavia fissata nelle sue linee essenziali e pienamente coerente col resto del suo pensiero, dell'unione dell'anima e del corpo (cfr. Laporte, *Le rationalisme*, cit., pp. 220 segg.) che anticipa sotto molti riguardi quella biraniana («l'efficacia motrice della volontà è, per Cartesio, come per Biran, un fatto *sui generis*, indipendente da ogni ragionamento, e contro cui nessun ragionamento saprebbe prevalere», Laporte, p. 228) è compatibile soltanto con la sua idea dei *limiti del razionalismo*, significata nella tesi dell'infinità divina. Abbandonata quest'idea, l'occasionalismo si presenta come soluzione necessaria. Rispetto all'idealismo, di cui si dirà anche più oltre, basti ora considerare come in Malebranche la teoria delle verità eterne si colleghi con quella, affermata per la prima volta nella storia, del carattere *presentativo* e non *rappresentativo* delle idee.

54

Posso essere breve su questo punto, perché la questione dell'idea di Infinito rispetto alla conoscenza, in Cartesio e in Pascal, e della conseguente impossibilità per quest'ultimo di parlare di dimostrazioni dell'esistenza di Dio, è stata già

magistralmente trattata in quello che è forse il più bello tra gli scritti di Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, Elzevir, Paris 1950, pp. 33-37, 47-49. Si tratta di una ristampa postuma di studi apparsi sulla «Revue philosophique» nel 1927, prima che il suo autore avesse ancora completamente approfondito la questione della libertà divina in Cartesio e in Malebranche. Pur essendo stato centrato in maniera perfetta il punto essenziale, manca per ciò ancora quell'insieme di riferimenti che ho pensato necessari.

55

Di cui cfr. la comunicazione *L'expérience du Mémorial et la conception pascalienne de la connaissance*, in «Cahiers de Royaumont», Editions de Minuit, Paris [s. d.]. Il risultato a cui si arriva in questa direzione è che così per Pascal come per Hume la costanza delle leggi di natura non manifesta l'esistenza di connessioni necessarie: l'universo di Pascal e quello di Hume sono universi di contingenza radicale. Questo può servire contro l'accostamento di Pascal e di Kant. Ma si tratta pur sempre di un rapporto tra parti di «insiemi» del tutto diversi.

56

Lettera a Mersenne del 28 gennaio 1641. Sul tema della «sottomissione della ragione» conserva ancora tutta la sua importanza la bella esposizione di J. Chevalier, *Pascal*, Plon, Paris 1922, pp. 291 segg.

57

Nella breve ma densissima comunicazione su *L'anti-humanisme de Pascal*, in «Anais do Congresso Internacional de filosofia de São Paulo» (9-15 agosto 1954), São Paulo 1956, pp. 389-395. Penso che il termine di antiumanesimo, il più radicale che mai sia apparso, sia più conveniente, per designare la posizione di Pascal, di quello, così generico e troppe volte politicizzato, di giansenismo, e di quello stesso di portorealismo. Non perché non pensi che la sua posizione sia stata l'estremizzazione ultima del portorealismo, come in realtà fu: ma perché non si generi l'imprecisa idea che i *Pensieri* siano i frammenti di un'applicazione all'apologetica della generale dottrina portorealista. Non è egli partito dal portorealismo, ma lo ha incontrato. Sull'antiumanesimo di Pascal, e sulla curiosa parentela che, in ragione di esso, si stabilisce con temi libertini ha scritto anche G. Toffanin, *Italia e Francia*, Zanichelli, Bologna 1960.

58

È da notare come il giudizio sul molinismo sia storicamente connesso con quello sull'Umanesimo. Indubbiamente apparirà posizione di compromesso quando si dà a questo termine un significato laico (come fu corrente sino al 1930 e non fu mai dismesso da Croce). Altrimenti si dovrà parlarne in un cangiato concetto storico dell'Umanesimo.

59

L'importanza del rapporto tra Pascal e Vico è stata ben sentita e definita dal più vichiano dei filosofi contemporanei, Giuseppe Capograssi: «Con quella sua filosofia profonda che aveva tratto dal cristianesimo tutto l'amaro pessimismo che esso contiene, Pascal, come è poco noto, professava una sua teoria della forza, per il problema dell'autorità e dell'ordine sociale, che è rimasta e non poteva non rimanere isolata... Il male e la passione travolgono così le volontà umane che l'unica certezza che queste abbiano, uscite come sono ormai totalmente da se stesse, è la forza. Al solito, Pascal è andato a fondo nell'osservare quest'altra tra le miserie della vita, ma il suo errore è stato di non vedere la sostanza razionale dell'autorità che può restare certezza solo in quanto verità. Se la verità però è negata, quella certezza si trasforma in certezza esteriore, cioè non più in certezza, ma in vera violenza e tipico arbitrio. Preso nel suo ardente ed esclusivo atto di fede, nel suo eccesso di fede, e nell'ardore di fondare incrollabilmente la sua apologetica, Pascal ha dimenticato quello che è stato il pensiero centrale di Vico,

l'unica idea sulla quale sia possibile fondare qualunque apologetica della storia e della vita: cioè che il certo è parte del vero» (*Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. I, pp. 230-231).

60

Cfr. per esempio quanto scrive un autentico innamorato del pensiero di Pascal, M. F. Sciacca: «A Pascal mancò il senso creaturale... Il Dio pascaliano, che salva e perde, ci lascia spesso nell'angoscia di un universo muto» (*Pascal*, Marzorati, Milano 1962, pp. 218-219), e si legga tutta l'importante «Conclusione». E, in maniera affine, con maggiore, e in parte discutibile per la particolare prospettiva in cui l'autore pone questa riserva, accentuazione dell'aspetto storico-politico, Béguin ha rilevato l'assenza in Pascal del senso «dell'impegno di ogni persona umana verso l'opera comune delle generazioni e l'operazione dei secoli successivi», *Pascal par lui-même*, Editions du Seuil, Paris 1952, p. 108.

1

Franco Rodano (1920-1983) fu nel 1943 tra gli iniziatori del Partito Cooperativistico Sinarchico, che si trasformò, dopo il 1945, nel Movimento dei Cattolici Comunisti, fondato insieme ad Adriano Ossicini e Antonio Tatò. Diresse «La rivista trimestrale» fino all'anno della sua morte. Tra le sue opere si ricordano *Sulla politica dei Comunisti* (1974), *Cristianesimo e società opulenta* (antologia di scritti a cura di M. Mustè, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002). Felice Balbo (1913-1964) partecipò all'opposizione al fascismo e fu un vivace animatore culturale del dopoguerra, in stretto raccordo con la casa editrice Einaudi. Del 1945 è *L'uomo senza miti*, mentre dell'anno successivo *Il laboratorio dell'uomo*.

2

Cfr. *Storia di un pensatore solitario...*, in «30 Giorni», aprile 1984, pp. 62-67, qui riprodotto in appendice.

3

E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo: saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1976; L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze 1974.

4

Tra i diversi studi su Del Noce politico si vedano, sul problema del marxismo in particolare: R. Buttiglione, *Augusto Del Noce...*, cit., cap. IV, pp. 117-142; AA.VV., *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, a cura di G. Ceci e L. Cedroni, Edizioni Cinque Lune, Roma 1996; M. Tringali, *Augusto Del Noce...*, cit., pp. 25-64.

1

La letteratura critica sull'autentica posizione filosofica di Marx è scarsissima. Della massima importanza il libro di G. Della Volpe, *La libertà comunista*, Ferrara, Messina 1946. E, naturalmente, a parte varie riserve critiche che ora non è il caso di svolgere, il libro di K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa Verlag, Zurich-New York 1941, che è stato forse il primo a riportare il pensiero di Marx alla sua problematica filosofica originaria. Pure molto importante, anche se di carattere prevalentemente descrittivo, il libro di A. Cornu, *Karl Marx: l'uomo e l'opera. Dall'hegelismo al materialismo storico, 1818-1845*, La nuova biblioteca, Milano 1946.

2

La confusione frequente è motivata dal fatto che la critica del tipo del «professore» diventò nota soprattutto nella forma che assunse in Schopenhauer; nel cui pensiero i temi della filosofia della dissoluzione dell'hegelismo si ritrovano, ma come sfocati e deformati in un richiamo al passato.

3

Il testo essenziale per la prova di questo è forse *La critica della filosofia dello Stato* di Hegel.

4

I termini che usavo allora non sono del tutto corretti. Quel che intendevo dire è che per il marxismo non si può parlare di *natura* umana, dato il processo di autocreazione e di autotrasformazione dell'uomo.

5

Vedi su tutti questi punti il libro citato (p. 153, nota 1) di Della Volpe (e, per riguardo dell'opposizione di Marx a Rousseau, già i suoi precedenti lavori: *Discorso sull'ineguaglianza*, Ciuni, Roma 1943 e *La teoria marxista dell'emancipazione umana*, Ferrara, Messina 1945).

6

Il rapporto tra la concezione dell'uomo come lavoro e la critica della proprietà

privata è particolarmente visibile nel secondo e nel terzo dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844.

7

In corrispondenza di ciò la verità del marxismo non potrà esser verificata che dal risultato *storico*. Da questo punto si può passare a una valutazione rigorosa della critica consueta di messianismo. Che, in rapporto alla problematica prospettata d'anzi, assume questa forma precisa: il marxismo non avrebbe che trasportato al futuro la conclusione della storia e la teologizzazione dell'empirico. Ma, da quanto si è detto, risulta come il messianismo non appartenga affatto al marxismo autentico (la sua verità non potendo esser altro che una *verità storica*; in questo senso deve venir intesa la nota frase di Marx che l'uomo non può proporsi che i problemi che può effettivamente risolvere); risulta però anche come questa figura sorga necessariamente quando il marxismo venga inteso come concezione del mondo. Con la conseguente contraddizione di storicismo e di materialismo che è il fondo della critica di Croce; e forse la ragione essenziale per cui egli ha creduto che le istanze dell'effettivo marxismo – un'analisi approfondita mostrerebbe come esse siano sempre state presenti al suo pensiero e forse abbiano anzi costituito la linea direttiva della sua ricerca – potessero esser soddisfatte soltanto in uno storicismo idealistico.

8

F. Rodano, *L'uomo: un cristiano, oppure è un nulla?*, in «Paese Sera», 4 aprile 1979.

9

Normalmente si intende infatti per integralismo un'attitudine che salva la fede religiosa in un ordine storico dato, così da chiudere (la «religione chiusa» di Bergson!) la religione in quel determinato ordine. Si è visto come, giustamente, Rodano ne abbia allargato il significato, parlando di integralismo anche per quei movimenti di sinistra che risolvono la religione nell'azione rivoluzionaria. Ora, certo, l'«integralismo» attribuito a papa Wojtyła, fondato sull'*imago Dei*, non ha nulla di comune con gli integralismi che si sono detti e nulla di comune con l'affermazione della «dimensione autonoma». È, alla lettera, una posizione che Rodano non poteva prevedere.

10

F. Rodano, *Questione democristiana e compromesso storico*, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 276-277.

11

La definizione di sant'Agostino è: «*Motus quo ipsa voluntas avertitur a communi atque incommutabili bono, et ad propria, vel aliena, vel infima, atque omnia commutabilia convertitur bona*» (*De libero arbitrio*, 1. III, op. I). Quella di san Tommaso: «*Aversio ab incommutabili bono et conversio inordinata ad commutabile bonum*» (*Summa Theol.*, I-II, q. 76).

12

Cfr. G. De Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Payot, Lausanne 1943, pp. 386-387.

13

Cfr., per esempio, J.M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, Vrin, Paris 1969.

14

In un celebre saggio su *L'uomo e la storia* pubblicato nel 1926, Max Scheler ha parlato dell'idea dell'*homo sapiens*, come della concezione opposta a quella dell'*homo faber*, secondo cui l'uomo è definito dalla presenza, in se stesso, di un agente di essenza divina, identico attraverso la storia, la varietà di popoli, la divisione delle classi. Aggiungendo che a questa dottrina (dell'«uomo interiore», dell'*imago Dei*) è capitata la peggiore delle disgrazie: di essere ripetuta come

un'evidenza comune, una cosa che va da sé. Con l'eccezione di Nietzsche che ha compreso come l'idea di verità sia legata alla nozione spiritualistica di Dio, così che l'una e l'altra non possono scomparire che insieme: «Essa non è per lui che una forma dell'“ideale ascetico” che egli ha cercato di abbattere sotto i colpi del suo “pessimismo dionisiaco” e della teoria della conoscenza che ha esposto nella *Volontà di potenza*, secondo cui tutte le forme di pensiero non sono che strumenti della volontà dell'uomo». Ora, mentre papa Wojtyła è il Pontefice che ha riportato in piena luce l'idea dell'*imago Dei*, liberandola dalla trascuranza in cui era stata per tanto tempo negletta, quasi si trattasse di una metafora edificante, il pensiero di Rodano, portato alle conseguenze estreme, è quello di chi vuol ripensare il cristianesimo nella dottrina dell'*homo faber*; sotto questo rapporto confinando con i tanti dottrinari della «morte di Dio», anche se pensa di sé il contrario. Ho richiamato questa tesi di Scheler, filosofo caro a Giovanni Paolo II, perché la sua dottrina illumina perfettamente i termini dell'opposizione tra il pensiero del Pontefice e quello di Rodano. Non si sottolinea in genere abbastanza come l'ateismo di Marx stia appunto nella tesi centrale, per la prima volta dichiaratamente assunta, dell'*homo faber*, e come essa segni il passaggio dall'ateismo negativo e pessimistico a quello positivo e costruttivo.

15

L. Laberthonnière, *Études sur Descartes*, Vrin, Paris 1935, t. II, p. 217; è una raccolta di studi di cui i principali: *Le dualisme cartésien, la théorie de la foi chez Descartes*, e *La religion de Descartes*, erano già stati pubblicati nelle «Annales de philosophie chrétienne», rivista di antica tradizione che Laberthonnière diresse sino alla sua fine, nel 1913, tra il 1909 e il 1911.

16

Con quali risultati? Scrive G. Baget-Bozzo: «Abitualmente, coloro che sono divenuti comunisti sulla base della influenza di Rodano, hanno perso la fede... Coloro che non lo sono diventati l'hanno conservata», in G. Tassani, *Alle origini del compromesso storico. I cattolici comunisti negli anni Cinquanta*, Ed. Dehoniane, Bologna 1978, p. 102.

17

Cfr. il mio articolo *Imago Dei*, apparso in occasione dell'enciclica su «L'Osservatore Romano», il 23 marzo 1979, e successivamente nel volume collettivo *Davanti alla «Redemptor hominis»*, Jaca Book, Milano 1979. La frase di Kierkegaard condensa la sua critica della filosofia moderna, in quanto diretta alla scomparsa di questa verità. Nella «filosofia cristiana» di Hegel, anziché del passaggio del cristianesimo a filosofia, abbiamo l'incontro con lo gnosticismo, e con una particolare forma di gnosi che sopprime appunto questa verità del singolo. Credo si debba vedere in Kierkegaard il pensatore che meglio di ogni altro ha avvertito la rinascita dello gnosticismo mediata dallo hegelismo. Ma, ovviamente, questo è un discorso che ci porterebbe troppo lontano.

1

A. Del Noce, *Il senso del fascismo*, in «Il popolo Nuovo», 13 giugno 1945.

2

Con attualismo si intende indicare la filosofia elaborata da G. Gentile (1875-1944), che è una interpretazione dell'idealismo di Hegel, secondo la quale ogni realtà si risolve nell'atto del pensiero. L'attualità dello spirito è questa sua continua generazione o continua autocreazione (autotctisi).

3

Sull'interpretazione delnociana di Gentile e del fascismo, si possono vedere: F. Mercadante, *Il Gentile di Augusto Del Noce*, in «Il Nuovo Areopago», n. 2, 1990; F. Coppellotti, *Augusto Del Noce: la filosofia contro fascismo e antifascismo*, in «Fenomenologia e Società», n. 3, 1991, pp. 37-60; A. Negri, *Del Noce, Gentile e l'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, in «Behemoth», n. 11, 1992, pp. 47-54; N. Bobbio, *Augusto Del Noce: Fascismo Comunismo Liberalismo*, in «Il Ponte», n. 6, 1993, pp. 727-744; M. Tringali, *Augusto Del Noce...*, cit., pp. 65-102; C. Vasale, *L'idealismo cattolico di G. Gentile*, in «Sistemistica», n. CV, 1997, pp. 70-78; G. Calabrò, *De Felice, Del Noce e l'interpretazione transpolitica del fascismo*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», X, 1998; G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998; E. Collotti, a cura di, *Fascismo e antifascismo. Rimozioni, revisioni, negazioni*, Laterza, Roma-Bari 2000; T. Dell'Era, *Augusto Del Noce filosofo della politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000; A. Negri, *Augusto Del Noce. Pensiero cattolico e idealismo attuale*, a cura di F. De Santis, Edizioni Ferv, Roma 2003; F. Perfetti, *Il fascismo di Gentile*, in «Nuova Storia Contemporanea», VIII, 2, 2004, pp. 5-14.

1

Cfr. *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, p. 36 segg.

2

Der Faschismus in seiner Epoche, Piper, München 1963; trad. it. *I tre volti del fascismo*, Sugar, Milano 1966, a cui le citazioni rinviano.

3

Op. cit., p. 685.

4

Op. cit., p. 22.

5

G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959, pp. 23-24.

6

Per i loro caratteri e la loro storia, è prezioso il libro di R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Bari 1969.

7

Vedi pp. 724-731, e ivi i giudizi: «Esattamente come per Kant, Hegel e Marx, l'oggetto di Max Weber è dunque la società borghese nel quadro del processo storico universale. Egli libera però la sua analisi da alcune gravi premesse dogmatiche della concezione marxiana (p. 726)... Di conseguenza la citazione delle grandi rivoluzioni europee, ivi compresa la rivoluzione francese, ha nella sua bocca un accento pienamente positivo» (p. 729), che sembrano pure esprimere la direzione filosofica e politica del pensiero di Nolte.

8

Cfr., per esempio, *op. cit.*, p. 63.

9

Come esempio di associazione al nazismo si può vedere il poco conosciuto, ma assai intelligente libretto di Henri Lemaître, *Les fascismes dans l'histoire*, Editions du Cerf, Paris 1959, che vi arriva a punto a partire dalla giusta separazione dal nazionalismo. Il parere opposto è invece generalmente sostenuto dagli studiosi che partono dallo studio del fenomeno del totalitarismo: così per H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1967, p. 357, almeno sino al 1938 il fascismo non sarebbe stato un regime totalitario, ma una comune dittatura nazionalistica, nata dalle difficoltà della democrazia pluripartitica; è da vedere anche, nello stesso senso, il libro di P. G. Fessard S.J., *De l'actualité historique*, Desclée de Brouwer, Paris 1960, t. I, che trattando dell'antitesi e insieme della parentela tra comunismo e nazismo, in relazione al passo hegeliano sul padrone e sullo schiavo, vorrebbe riservare il termine totalitarismo al comunismo e al nazismo, collocando anche lui il fascismo tra le comuni dittature autoritarie. La verità è che il fascismo occupa, come si vedrà, un posto a sé, e non può venire assimilato né alle dittature nazionaliste, né al nazismo.

10

Per la detta definizione della separazione tra fascismo e nazionalismo cfr. Lemaître, *op. cit.*, pp. 25-26. È curioso che Lemaître, senza dar l'apparenza di saperlo, e muovendo dalla pura considerazione dei caratteri storici, ritrovi la separazione tra nazionalismo e fascismo esattamente nei termini che già aveva indicato Gentile.

11

Per le affermazioni di Hitler e di Goebbels al riguardo, cfr. Nolte, *op. cit.*, pp. 445-456.

12

Il problema dell'ateismo, Il Mulino, Bologna, 1964, p. CLI ss.

13

Op. cit., p. 405 e passim.

14

Non è certo senza significato che Mussolini abbia intitolato *Ciò che v'ha di vivo e di morto nel marxismo* la sua conferenza tenuta a Cesena il 1° maggio 1911, in cui si trovano i fondamenti teorici di quella frazione rivoluzionaria del partito socialista, che egli portò alla vittoria nel Congresso nazionale di Reggio Emilia (luglio 1912), parafrasando il titolo della monografia crociana del 1906 *Ciò che c'è di vivo e di morto nella filosofia di Hegel*.

15

E. Nolte, *op. cit.*, pp. 268-269.

16

Per questa indissolubilità cfr. il mio libro *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 35 segg.

17

Cfr. R. De Felice, *Mussolini il fascista*, I. *La conquista del potere*, Einaudi, Torino 1966, p. 472.

18

Cfr. in R. De Felice, *Mussolini il fascista*, cit., II. *L'organizzazione dello Stato fascista*, p. 358.

19

Mussolini il fascista, cit., I, p. 475.

20

Parlando appunto dell'influenza di Le Bon, De Felice, *Mussolini il fascista*, cit., II, p. 369, osserva giustamente come, contro l'opinione corrente, un esame attento degli scritti e dei discorsi mussoliniani dimostrerebbe come in essi quasi nulla fosse

lasciato all'improvvisazione e come i suoi interventi rispondessero a una tecnica attentamente studiata.

21

Interessante a questo riguardo la polemica, già alla vigilia del Congresso di Reggio Emilia, di Claudio Treves contro «l'idealismo rivoluzionario», perché mette bene in luce la posizione contro cui Mussolini si batteva; cfr. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, Einaudi, Torino 1965, pp. 116-117.

22

B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari 1942, p. 279.

23

Y. De Begnac, *Palazzo Venezia, Storia di un regime*, La Rocca, Roma 1959, p. 157.

24

Trattando dell'impostazione mussoliniana del mito della guerra rivoluzionaria, De Felice osserva perfettamente: «Parafrasando e completando una nota affermazione di Croce, se la parola d'ordine era per i nazionalisti “per la guerra e non per l'Italia” e per i repubblicani e per i bissolatiiani era “per la democrazia e non per l'Italia”, per Mussolini la parola d'ordine era “per la rivoluzione e non per l'Italia”» (*Mussolini il rivoluzionario*, Torino 1965, p. 284). Ma quale poteva essere il contenuto di questa rivoluzione? Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che «il concetto di classe» e l'idea della sua funzione rivoluzionaria erano stati scoperti da Marx attraverso un processo puramente filosofico; anche se poi aveva inteso accertarli nell'esperienza storica. Vi è una necessità nelle essenze di pensiero, e una volta abbandonata la filosofia di Marx, Mussolini doveva anche abbandonare la tesi della funzione rivoluzionaria della classe proletaria. Questo avvenne immediatamente dopo Caporetto. De Felice ha mostrato bene come dati da quel momento «il suo progressivo allontanarsi dal socialismo, il suo “superarlo” [...] nel trincerismo e nella formula di una nuova società dei combattenti e dei produttori[...]. Persa irrimediabilmente così la possibilità di agire sulla massa proletaria, l'unica forza per realizzare una politica nuova erano i trinceristi, i combattenti» (*Ivi*, p. 394). Partito così dalla «rivoluzione», Mussolini incontrava «l'Italia» attraverso il combattentismo.

Partendo dal punto di vista esattamente opposto – dall'Italia e dal primato filosofico che essa, a suo giudizio, aveva raggiunto – Gentile incontrava egli pure rivoluzione e combattentismo.

25

Il costante attrito tra Mussolini e il nazionalismo è ben lumeggiato nei volumi di De Felice: anche se, naturalmente, Mussolini non poté mai fare a meno dell'appoggio nazionalista. Per la posizione di Gentile, è molto importante anche il suo discorso di Firenze su *La tradizione italiana* (25 aprile 1936) diretto contro le due retoriche della Roma imperiale e della Roma cristiana; e se l'accento batte soprattutto contro la «nuova incarnazione del vecchio guelfismo», successiva alla Conciliazione, l'argomentazione è svolta però in nome di quel concetto di tradizione a partire dal quale nel dianzi ricordato *Origini e Dottrina* aveva criticato il nazionalismo.

26

Mi permetto rinviare ad alcuni miei scritti gentiliani: *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», 1964; *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, *ivi*, 1968; *Gentile e la poligonia giobertiana*, *ivi*, 1969. *Gentile*, *ivi*, 1968; *Gentile e la pologonia giobertina*, *ivi*, 1969.

27

H.S. Harris, *The Social Philosophy of Giovanni Gentile*, University of Illinois Press,

Urbana 1960, che pure intende escludere un rapporto di collegamento necessario tra l'attualismo e il fascismo, osserva molto giustamente a proposito dell'atteggiamento di Gentile che «egli non era semplicemente fedele alla nazione come a un'entità puramente ideale. Egli era fedele a Mussolini in persona... In termini hegeliani Gentile era certo che il *Weltgeist* lo possedesse e parlasse attraverso di lui» (p. 219), e che ciò spiega come dovesse continuare nella sua fedeltà al «regime» nonostante riconoscesse che il Partito faceva degli errori. Questa singolare attitudine diventa comprensibile se è vero quel che ho detto: Mussolini era per lui *l'Uomo*, l'«individuo cosmico» attraverso cui la sua riforma religioso-politica doveva operarsi.

28

Ho cercato di definire questo punto nel mio saggio *Gentile e la poligonia giobertiana*, cit., pp. 222-285.

29

J. Monnerot, *Sociologie de la Révolution*, Fayard, Paris 1969, pp. 7-8.

30

Il termine idealismo, quale che sia l'aggettivo con cui si voglia specificarlo, è assai poco adatto a esprimere quella che, in senso puramente constatativo e senza alcuna sfumatura laudativa, può veramente esser detta la rivoluzione filosofica gentiliana: punto d'arrivo della filosofia della prassi successiva alla conclusione hegeliana della filosofia speculativa (o all'interpretazione secondo cui lo hegelismo è la conclusione della filosofia speculativa).

Il termine idealismo fa rientrare la filosofia di Gentile nella «reazione idealistica contro la scienza», come se si esaurisse nella polemica contro il positivismo; ed è correlativo al giudizio (favorito anche dai neopositivisti che possono pensare di additarvi un documento attestante la conclusione finale, portata sino all'assurdo, del pensiero teologico-metafisico) che ne ravvisa la migliore esposizione nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Ha dato luogo agli equivoci che stancamente continuano a trascinarsi sul possibile sviluppo dell'attualismo in uno spiritualismo personalisticoteistico, o addirittura a un necessario autocapovolgimento dell'attualismo nel tomismo. Al più si può invece parlare – e penso legittimamente – di introduzione *negativa* alla metafisica del primato dell'essere.

31

Ho cercato di approfondire questo punto nel mio scritto *La riscoperta del tomismo in Etienne Gilson e il suo significato presente*, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

32

Cfr. il mio saggio *Teologia della secolarizzazione e filosofia*, in «Archivio di Filosofia», 1974 (volume dedicato a *La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti*).

33

Nello scritto *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo* (in «Giornale critico della filosofia italiana», 1964), già asserivo come ne *La filosofia di Marx* si trovasse affermata, per la prima volta, la distinzione tra la posizione ideale di Marx, come la più rigorosa criticamente, e quella di Engels, e altresì venissero motivate le ragioni della decadenza dalla prima alla seconda. Aggiungo ora che tutte le posizioni che separano Marx da Engels (sorte obbligata tra l'altro per tutte quelle che incontrano la filosofia di Marx a partire da una problematica esistenzialista) devono alla fine concludere nell'attualismo, o che riescono vani i loro sforzi per separarsene nonostante le intenzioni. Si potrebbe verificare questo in un'attenta considerazione del pensiero di Della Volpe, caratterizzato proprio da questa volontà di distacco.

34

C. Riechers, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt M. 1970 (di quest'opera è successivamente uscita una traduzione italiana, *Antonio Gramsci: il marxismo in Italia*, Thélème, Napoli 1975). ³⁵ *Ivi*, p. 242.

36

Mi si permetta di richiamare l'attenzione del lettore su questo punto, altrettanto importante che poco familiare. Normalmente si pensa che soggetto della storia contemporanea sia l'espansione del marxismo, o, in varie forme, la liberazione degli oppressi. Quando ci si accorge che questa tesi è insostenibile, si passa ai discorsi sulla rivoluzione tecnologica o simili. In verità il soggetto è il passaggio alla filosofia della prassi (all'idea dell'*homo faber*, contrapposta a quella del Logos, per servirsi del linguaggio scheleriano) e il suo scacco. Questo passaggio dà luogo alla rivoluzione ulteriore alla marxleninista che ha il suo paradigma in Italia, e i suoi principali personaggi politici assolutamente opposti sono Mussolini e Gramsci.

37

L'interpretazione della storia contemporanea come crisi *non superabile* entro l'orizzonte progressista della modernizzazione – interpretazione che riceve ogni giorno conferma – non si è ancora fermata sul problema Gentile. Pure, è proprio attraverso la considerazione della filosofia di Gentile che può trovare a mio credere la sua piena conferma, e la sua formulazione decisiva.

38

In relazione a questa contraddizione si può e si deve dire che per un verso la storia contemporanea è storia filosofica, e che per l'altro è caratterizzata dalla più completa scissione che si sia mai data tra storia e filosofia. Quella scissione a cui fa riferimento il sentire comune, quando parla della nostra epoca come dell'unica caratterizzata dalla caduta completa della prospettiva di valori, di ideali, di fini.

39

Se ne ha la prova nel successo gramsciano in Francia, e non a caso particolarmente a Nanterre, dove la contestazione aveva avuto uno dei suoi maggiori centri. Successo contemporaneo, sempre non a caso, all'eclissi di quello di Althusser.

40

A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948, pp. 190-191 (Q. 1225).

41

B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, p. 101.

42

Indubbiamente Gramsci si richiama a Labriola perché «affermando che la filosofia del marxismo è indipendente da ogni altra corrente filosofica, è autosufficiente, è il solo che abbia cercato di costruire scientificamente la filosofia della prassi» (*Il materialismo storico...* cit., p. 79; Q., 1507-1508). Vi è tuttavia un altro aspetto del suo pensiero che egli rifiuta, quello delle «tappe storiche inevitabili» che lo portavano a dire che il primo provvisorio passo per l'educazione di un papuaso sarebbe quello di «farlo schiavo» (*Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino 1948, pp. 120-122; Q. 1366). Vero è che Gramsci avvicina la risposta di Labriola al modo di pensare che portava Gentile a introdurre la religione nelle scuole primarie. Ma in realtà Labriola pensava, da marxista, alla priorità della struttura, e la critica di Gramsci è da riferire alla sua nuova interpretazione del rapporto struttura-sovrastuttura. Forse la formula più adeguata per esprimere il rapporto tra Labriola e Gramsci sarebbe quella di un Labriola liberato, attraverso Gentile, dagli elementi successivamente svolti da Rodolfo Mondolfo, per la cui interpretazione del marxismo è nota l'avversione di Gramsci.

43

In *Atti del convegno internazionale di studi gramsciani*, Gallizzi, Cagliari 1967.

44

Ripubblicato oggi in *Introduzione alla Filosofia. Opere*, vol. XXXVI, Sansoni, Firenze 1958.

45

L'ideologia tedesca, Editori Riuniti, Roma 1975, pp. 26 e 65-66.

46

Critica dell'economia politica, UTET, Torino 1960, pp. 10-11.

47

Il materialismo storico... cit., pp. 86-87 (Q. 1860).

48

Rispetto alla critica del materialismo sono da leggere con attenzione le *Note critiche su un tentativo di «Saggio popolare di Sociologia»* (di Bucharin), in *Il materialismo storico...* citato. Contengono affermazioni veramente sconcertanti. Il materialismo accetterebbe l'impostazione «teologica» del problema filosofico «poiché tutte le religioni hanno insegnato e insegnano che il mondo, la natura, l'universo è stato creato da Dio prima della creazione dell'uomo» (p. 138; Q. 1412). Dà una risposta negativa rispetto all'esistenza di Dio, ma questa risposta non è adeguatamente giustificata dal punto di vista teoretico. «Ecco allora che fondarsi su questa esperienza del senso comune per distruggere [...] la concezione soggettivistica ha un significato piuttosto "reazionario", di ritorno implicito al sentimento religioso» (ivi). Gramsci ne cerca la riprova nell'accordo tra neoscolastici e positivisti nella polemica antidealistica. Onde anche l'elogio che fa della *Storia del materialismo* di Lange, perché «non considera materialistici né il materialismo storico e neanche la filosofia di Feuerbach» (ivi, p. 152; Q. 1410-1411). Si sa quanto la storia di Lange avesse contato nei giudizi sul marxismo così di Croce come di Gentile negli anni della disputa sul marxismo teorico (1895-1900).

49

Il materialismo storico..., cit., p. 49 (Q. 869).

50

Cfr. *Il Risorgimento*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 67 (Q. 1989).

51

Si pensi, per esempio, all'*Anticritica* di K. Korsch (1930), autore che, precedentemente aderente al leninismo, lo coinvolge in una critica durissima degli sviluppi della rivoluzione russa.

52

E infatti quel che caratterizza la posizione di Bordiga è il rifiuto assoluto di prendere in considerazione il pensiero crociano e gentiliano. Ha scritto di lui Giuseppe Berti che gli fu vicino negli anni del primo dopoguerra: «Non aveva letto una pagina di Croce e di Gentile – e se ne vantava: ed era vero» (*Appunti e ricordi 1919-1926*, «Annali Feltrinelli», Milano 1966, p. 19).

53

Cfr., per esempio, il libro di H. Portelli, *Gramsci e il blocco storico*, Laterza, Roma-Bari 1976, con cui prende inizio il successo del pensiero gramsciano in Francia; Portelli insegnava a Nanterre, l'università che ha preso forma nella contestazione.

54

Cfr. il mio scritto già citato, *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in G. Gentile*, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», Firenze 1968.

55

La vera cesura è invece, secondo Gramsci, rappresentata dalla rivoluzione francese.

Si richiama perciò a un passo di Antonio Labriola nello scritto *Da un secolo all'altro*: «Gli è proprio quel codino di Hegel che disse come quegli uomini (della Convenzione) avessero per primi, dopo Anassagora, tentato di capovolgere la nozione del mondo, poggiando questo su la ragione» (cfr, *Il materialismo storico...* cit., p. 71, n. 1; Q. 1357). E altrove: «Ha ragione Antonio Labriola, nel suo brano *Da un secolo all'altro*, che solo con la rivoluzione francese si sente il distacco dal passato, da tutto il passato, e questo sentimento ha la sua espressione ultima nel tentativo di rinnovare il computo degli anni col calendario repubblicano» (*Il Risorgimento*, p. 23; Q. 648).

1

T.S. Eliot, *Cori da «La Rocca»*, VII, BUR, Milano 2000, p. 101.

2

G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1921, p. 395.

3

Su nichilismo e cristianesimo si vedano: G. Riconda, *Del Noce e l'esistenzialismo religioso*, in AA.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma 1995, pp. 55-72; V. Possenti, *Ateismo, filosofia e cristianesimo in A. Del Noce*, Ibidem, pp. 73-94; V. Possenti, *Il problema del male in Augusto Del Noce. Razionalismo gnostico, esistenzialismo religioso, pensiero tradizionale*, in «Filosofia», XLVIII, 3, 1997, pp. 183-198; T. Perlini, *Esistenzialismo religioso e teologa civile in Augusto Del Noce, in Percorsi e figure. Filosofi italiani del '900*, a cura di S. Natoli, Marietti 1820, Genova 1998, pp. 187-257; L. Santorsola, *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, Mursia, Roma-Milano 1999; E. Nolte, *Modernità e trascendenza*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», X, 1999; G. Riconda, *La via franco italiana come risposta al nichilismo*, in *La filosofia dopo il nichilismo*, Atti del I corso dei Simposi Rosminiani, Stresa, 30 agosto-2 settembre 2000, Edizioni Rosminiane, Stresa 2000, pp. 15-36; G. Riconda, *Tradizione e avventura*, SEI, Torino 2001, in particolare le pp. XI-LIII; M. Borghesi, *Augusto Del Noce. Teodicea e redenzione nel razionalismo moderno*, in *Cristo nella filosofia contemporanea*, a cura di S. Zucal, vol. II, Il Novecento, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 979-1008; M. Borghesi, *Secolarizzazione e Nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, Cantagalli, Siena 2005.

1

Per il concetto di attualità storica cfr. la definizione di P.G. Fessard, *De l'actualité historique*, Desclée, Paris 1860, t. I, pp. 10-11: «... Grazie al paradosso della loro unione i suoi due termini tendono a nulla di meno che a inglobare l'insieme delle questioni che pone a tutti e a ognuno il fatto che noi siamo essenzialmente degli esseri storici, cioè tali che la nostra realtà così individuale che sociale, si costituisce a poco a poco, via via e a misura delle libere decisioni prese in ogni occasione nel più fuggitivo *hic et nunc*. Dovendo congiungersi, ognuno di questi due termini vede dunque respinto dall'altro la sua accezione insignificante e fa così sorgere l'esigenza della totalità del senso, che sola è capace di soddisfare la nostra volontà di essere, e di essere nella piena luce dell'intelligibile. Per chiarire l'origine e la portata di quest'esigenza, occorrerà dunque ricorrere a un metodo capace di considerare ogni problema e ogni evento secondo la sua attualità storica. Il che esige una doppia ricerca convergente. La riflessione anzitutto deve cercare di coglierne l'elemento storico, così nella sua propria essenza e nei suoi rapporti con le altre dimensioni dell'essere più familiari al teologo o al filosofo, quali il naturale, il razionale, il sovrannaturale, ecc... Poi, alla luce di questa apprensione, gli resta da cercare la soluzione delle antinomie incontrate per mezzo di una scala di valori fondata precisamente sul rapporto di queste diverse dimensioni dell'essere con l'attualità». Dello stesso autore e per lo stesso concetto cfr. *La Dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Aubier, Paris 1956, pp. 16-17. È pure questo metodo che ho cercato sostanzialmente di seguire nel presente saggio.

2

Termine usato da A. Muñoz Alonso, nella sua relazione introduttiva, *El fenomeno del ateismo*, al Convegno di Gallarate 1961, pubblicata nel vol. *Il problema dell'ateismo*, Morcelliana, Brescia 1962.

3

Con il termine di irreligione naturale intendo *esattamente il contrario* della

«religione naturale» del Seicento (per esempio della *religio abdit*a di Campanella). Ciò si inquadra nell'idea, su cui tornerò anche più oltre del pensiero irreligioso contemporaneo, come completa inversione del pensiero religioso del Seicento.

4

È pure da osservare come l'empirismo si separi dal razionalismo in quanto elimina il tema del *p*ari che nel razionalismo è invece implicito e che si manifesta, come vedremo, nella sua ultima forma. Si potrebbe studiare a questo proposito il rapporto tra Cartesio e Locke, per mostrare come in quest'ultimo, anche senza intenzione o consapevolezza chiara, si operi la rimozione di tutti quei temi cartesiani che possono portare alla posizione di Pascal. La distinzione tra il verificabile e l'inverificabile è pure essenziale all'esistenzialismo, ma quel che ha valore per l'esistenzialismo (almeno nelle sue forme religiose) è l'inverificabile, mentre l'empirismo porta l'accento sul verificabile. L'esistenzialismo rappresenta quindi una critica del razionalismo molto più radicale, e qui si porrebbe il problema del render ragione del perché l'empirismo subisca il razionalismo in tutto il suo sviluppo storico. Così allo sviluppo ultimo del razionalismo nell'ateismo fa parallelo nell'empirismo la perdita del sacro.

5

Per il carattere mistico dell'ateismo cfr. per esempio Fr. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte in Abendland*, Olms, Hildesheim 1963; vastissima è la letteratura sul carattere religioso del comunismo.

6

Il termine hegeliano, ripreso da Marx, di alienazione, è di origine gnostica e non affatto giusnaturalistica, come comunemente si crede. In modo particolare si può dire che il marxismo riproduce in termini diversi, quello che secondo un interprete recente (C. Tresmontant, *Études de Métaphysique biblique*, Gabalda, Paris 1955, p. 250), è lo schema della gnosi manichea: «La pace che segue non è identica alla pace primitiva. Nell'epoca che ha preceduto la caduta, la tentazione restava possibile. Mentre ormai l'Assoluto non ha più la tentazione di alienarsi. Egli ha attinto, grazie alla sua odissea, una pienezza e una sicurezza eterna». Basterà aggiungere che la pace primitiva è quella del primitivo comunismo, sostituire all'assoluto quella Comunità propria dell'età definitiva, che è l'essere stesso dell'uomo diventato cosciente di tutte le possibilità del suo sviluppo, per avere la visione marxista della storia: appartengono del resto alla cultura comune le idee sul carattere gnostico delle filosofie della storia dell'Ottocento, di cui il marxismo è il punto d'arrivo. Veramente Tresmontant tende a riferire la ripresa gnostica al solo Hegel e a vedere nel marxismo piuttosto un processo di liberazione da essa e di ritorno alla metafisica biblica: ma in realtà, se si accetta l'analogia, bisogna vederlo piuttosto come quel momento della storia del pensiero in cui lo gnosticismo si è dissociato dal platonismo e, insieme, si è manifestata più chiaramente l'eterogeneità tra gnosticismo e pensiero biblico.

7

In generale il termine di agnosticismo è usato in senso deprezzativo. Si pensa a Spencer, a un inconnoscibile *caput mortuum*, ecc. In realtà, situato nei suoi anni, e particolarmente in quell'ultimo decennio dell'Ottocento, in cui la critica del materialismo sembrava il tema obbligato del professore di filosofia, l'agnosticismo rappresenta lo sforzo di una terza via, oltre gli assolutismi metafisici dell'idealismo e del materialismo. Come le scienze hanno raggiunto il livello positivo quando si sono messe in rapporto alla religione in una posizione di neutralità e non hanno preteso di dare origine a nuove fedi, così deve fare la filosofia. Non dimentichiamo che la fenomenologia del primo Husserl, con la sua sospensione di giudizio rispetto all'esistenza, sorse in questo clima: e forse non sarebbe formula azzardata il presentare la filosofia del primo Husserl come quella di chi, per cercare di dare all'agnosticismo un senso veramente rigoroso, si trovasse costretto a rinunciare,

oltre che a Spencer, anche a Kant.

8

Language, Truth and Logic, 2ª ed., Gollancz, London 1964, p. 115. Poiché tra un momento si darà un cenno sull'attualità di Comte, può essere utile comparare alcune sue frasi con quelle di Ayer: «Anche sotto l'aspetto intellettuale, l'ateismo non costituisce che un'emancipazione insufficiente, poiché tende a prolungare indefinitamente lo stadio metafisico perseguendo incessantemente delle nuove soluzioni dei problemi teorici, in luogo di escludere come radicalmente vane tutte le ricerche di questo tipo... Fino a che si persiste a risolvere le questioni che caratterizzano la nostra infanzia, si è molto mal fondati a rifiutare il modo ingenuo che la nostra immaginazione vi applica e che è il solo che convenga, di fatto, alla loro natura... Gli atei persistenti possono dunque essere considerati come i più inconseguenti dei teologi, poiché perseguono le stesse questioni, rifiutando l'unico metodo che è loro adatto». (*Système de politique positive*, Carillan-Goeury et Dalmoud, Paris 1851-1854. t. I, p. 68).

9

Si pensi, per esempio, per l'Italia alla religiosità della politica in Gentile, o per la Germania all'opera di C. Schmitt.

10

Cfr. H. Gouhier, *La jeunesse de Auguste Comte et la formation du positivisme*, Vrin, Paris 1933, t. I, p. 23.

11

Per la Francia le origini della parola ateismo sono state messe in luce da H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Vrin, Paris 1933, pp. 15-16. La prima menzione del termine si trova in uno scritto del 1543, ma esso non diventa comune, usato soprattutto dagli avversari, che nei primi decenni del Seicento.

12

Si veda, per questo *déplacement du sacré*, l'opera notevolissima di Jules Monnerot, *Sociologie du Communisme*, Gallimard, Paris 1949. Libro che appare però oggi invecchiato, per la situazione che è cambiata dagli anni in cui l'autore lo scriveva e in cui realmente poteva sembrare che il secondo dopoguerra fosse la pienezza del primo; cambiamento a cui pare che lo stesso comunismo abbia dovuto adattarsi. Ma il difetto più sostanziale sta nella inadeguata consapevolezza dell'importanza del momento filosofico nel corso delle cose che egli descrive.

13

Cfr., per esempio, S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.

14

Per la nozione classica di *otium* cfr. il bellissimo saggio di J. Pieper, «*Otium*» e *culto*, Morcelliana, Brescia 1956.

15

Dopo aver detto (*Cours de Philosophie positive*, 47ª lez., t. V della 4ª ed., Baillière, Paris 1877, p. 172) che la «vera idea del progresso, appartiene alla filosofia positiva» Comte soggiunge: «... resta incontestabile che soltanto il sentimento del progresso delle scienze ha potuto ispirare a Pascal questo mirabile aforisma, per sempre fondamentale: tutta la successione degli uomini, durante il lungo corso dei secoli, deve essere considerata come un solo uomo, che sussiste sempre, e che apprende continuamente». La sua veduta è, nella sostanza, esatta. Effettivamente, e qui Comte non potrebbe più essere seguito, Pascal ha definito in maniera insuperabile lo statuto dell'idea di progresso, come applicabile alle sole scienze, esatte e sperimentali, e non trasferibile agli altri campi dell'attività spirituale.

16

Merita di essere citato qui il noto passo di Rousseau (*La Profession de Foi du vicairé Savoyard*, ed. a cura di P.-M. Masson, Librairie de l'Université/Librairie Hachette, Fribourg-Paris 1914, pp. 201-207): «(A considerare lo stato presente delle cose) il malvagio prospera e il giusto resta oppresso. Vedete così quale indignazione si accenda in noi quando questa attesa è frustrata! La coscienza si leva e mormora contro il suo autore; essa gli grida gemendo: tu mi hai ingannato!... Io ti ho ingannato, temerario? E chi te l'ha detto? La tua anima è annientata? Hai cessato di esistere?... Se l'anima è immateriale, essa può sopravvivere al corpo; e se essa gli sopravvive, la provvidenza è giustificata. Quando non avessi altra prova dell'immaterialità dell'anima, che il trionfo del malvagio, e l'oppressione del giusto in questo mondo, questo solo mi impedirebbe di dubitarne. Una così urtante dissonanza nell'armonia universale, mi farebbe cercare di risolverla. Io mi direi: tutto non finisce per noi con la vita, tutto ritorna nell'ordine alla morte». Non perché esprima una tesi particolarmente originale, ma in relazione alla ricerca di Rousseau di arrivare a una religione e a una teologia «semplici» contro le pretese di «un'alta filosofia» (il razionalismo astratto).

17

Le filosofie del progresso ottocentesche si presentano generalmente come giustificatrici del passato e della sua necessità, anziché come critiche della tradizione, alla maniera illuministica. Si veda la differenza di tono di hegeliani, sansimoniani, positivisti, rispetto, per esempio, a Condorcet.

18

Cfr. le acute osservazioni di Felice Battaglia nel suo scritto *L'ateismo e i valori*, in *Il problema dell'ateismo*, cit.

19

Pubblicata in *Être et Avoir*, Aubier, Paris 1935, pp. 259-295. Questa veduta della tecnica è alla base della distinzione fra problema e mistero come risulta, per esempio, dallo scritto *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, in appendice a *Le monde casse*, Desclée, Paris 1933. È una critica da collegare con quella svolta da Enrico Castelli, di cui cfr. soprattutto *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, Fussi, Firenze 1948; *I presupposti di una teologia della storia*, Bocca, Milano 1952 («tutta la storia della filosofia moderna è la storia della corsa alla solitudine attraverso il terrore della solitudine stessa... La storia della filosofia moderna, per buona parte è la storia di una ossessione: l'obiettività»), p. 7; *Il tempo esaurito*, 2ª ed., id., 1954; *L'indagine quotidiana*, id., 1956 (cfr. soprattutto la chiusa estremamente importante su *Il tempo giusto*) con suggestivo accostamento al problema del solipsismo; e con quella di M. Heidegger, particolarmente in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954 («La tecnica, come forma suprema della coscienza razionale intesa nel senso tecnico, e l'assenza di meditazione come incapacità organizzata, incomprensibile a se stessa, di arrivare a un rapporto con ciò che è degno di essere interrogato, sono intimamente collegate: anzi, sono la stessa cosa», p. 8) e in *Nietzsche*, 2 voll., Neske, Pfullingen 1961.

20

Scriva egli al termine della terza Meditazione, dopo la prima prova dell'esistenza di Dio: «ma, prima che esami questo con maggior cura, e che passi alla considerazione delle altre verità che possono venirme derivate, mi sembra massimamente conveniente di fermarmi qualche tempo alla contemplazione di questo Dio perfettissimo, di pesare i suoi meravigliosi attributi; di considerare, di ammirare e di adorare l'incomparabile bellezza di questa immensa luce, almeno per quanto la forza del mio spirito, che ne resta in qualche modo abbagliato, me lo potrà permettere».

21

I temi dell'alienazione e dell'attivismo nella società opulenta porterebbero logicamente a una considerazione del problema del solipsismo: e ciò perché, oltre la forma quietistica del solipsismo («la realtà è un sogno») c'è anche la forma attivistica («è per e nella mia azione che prende realtà il mondo») e lo studio di questo vincolo tra attivismo e solipsismo sarebbe estremamente importante; ma è una questione che non è qui possibile affrontare.

22

Mi riferisco soprattutto al bellissimo scritto di Franco Rodano, *Il processo di formazione della "società opulenta"*, in «La Rivista Trimestrale», 1962, n. 2.

23

Cfr. a questo riguardo le ottime osservazioni di R. Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale*, P.U.F., Paris 1960, pp. 163 segg.

24

Mi sono diffuso un po' a lungo sui caratteri della società signorile, perché molti scrittori e soprattutto Fessard (*De l'actualité historique*, Desclée, Paris 1960) hanno visto nel celebre passo della *Fenomenologia* hegeliana (sez. A del cap. IV) sul Signore e sul Servo una profezia della nostra epoca: la rivolta comunista del servo che nel lavoro liberatore ha superato l'angoscia della morte e, all'opposto, la morale del signore, realizzata nella sua forma più dura e più integrale dall'hitlerismo.

25

Da ciò la necessità per queste posizioni di riqualificarsi. Sul lavoro, anzitutto teologico, che si impone, in ragione di questa necessità, al pensiero politico cattolico, ha scritto cose molto importanti Rodano, *Il pensiero cattolico di fronte alla «società opulenta»*, in «La Rivista Trimestrale», 1962, n. 3. Ci sarebbe da aggiungere che la stessa necessità si impone pure al pensiero liberale, nella forma del problema di una dissociazione tra liberalismo e borghesia.

26

Cfr. Rodano, *Il processo di formazione*, cit., pp. 265-266.

27

Rodano, *art. cit.*, p. 324.

28

F. Balbo, *Opere*, Boringhieri, Torino 1966, pp. 364 e 366.

29

Questa asserzione deve essere intesa *alla lettera*. In pagine decisive Max Scheler ha illustrato la tesi tradizionale della distinzione *qualitativa* tra l'uomo e l'animale, dimostrando che essa non è affatto il risultato dell'osservazione empirica, ma una conseguenza dell'idea di Dio e della dottrina che mostra nell'uomo la Sua immagine. Perciò *tesi prima*, o presupposto iniziale del pensiero evoluzionista, positivista, pragmatista ecc. è la distruzione del carattere qualitativo di questa differenza, per sostituirci una semplice differenza di grado: l'uomo è un animale che si serve di segni (il linguaggio) ecc. (cfr. *L'homme et l'histoire*, Aubier, Paris 1955, pp. 29 segg.). Questo punto è di estrema importanza per intendere il mondo contemporaneo. Poiché la società del benessere è caratterizzata dalla finalità della conservazione e dell'incremento dell'animalità dell'uomo, ha un *nesso sostanziale* con la cultura positivista ed evoluzionista; irreligiosa per essenza, può tollerare la religione solo nei limiti in cui tenta di conformarsi attraverso compromessi a tali concezioni; altrimenti l'avversa e lentamente la spegne, anche senza aver bisogno di ricorrere a persecuzioni dirette.

30

Nella rivista «Ideologie», 1968, p. 29.

31

Nel suo splendido libro *Cordula*, Urs von Balthasar ha scritto che per sopportare lo sforzo sovrumano che la situazione di oggi le impone, la Chiesa avrebbe bisogno non solo di teologi, ma di santi «come di figure che dovrebbero svolgere la funzione di fari». Ed è curioso osservare come lo stesso pensiero fosse già stato formulato, poco dopo la fine della seconda guerra, da Benedetto Croce, che, per laico che fosse, aveva però profondamente sentito il carattere religioso di una crisi che è andata sempre più accentuandosi: «Ma eccomi ritornato a uno dei miei pensieri che, per essere stato più volte ripetuto, rischia di prender l'aria di una fissazione. Al pensiero che la crisi presente nel mondo sia la crisi di una religione da restaurare o da ravvivare o da riformare, e che a soccorrere a essa non bastino i soli politici e guerrieri, ma ci vogliono i geni religiosi e apostolici, dei quali noi, non vedendo la presenza, non perciò non sentiamo più o meno oscuramente, il bisogno, e come una tarda invocazione, nei nostri cuori».

32

I Sansimoniani, scritto intorno al 1830, pubblicato nel 1840, e ristampato, insieme ad altri saggi fondamentali per farci intendere la formazione del pensiero del Rosmini, nel volumetto *Storia dell'empietà*, Sodalitas, Domodossola 1957.

33

Nel commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, Libro III, dist. 40.

34

Cfr. H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 1941.

35

In H. Marcuse, *Il marxismo sovietico*, Guanda, Parma 1968.

36

Inizialmente, infatti, fuoriusciva dalle contrapposizioni consuete di fascismo e di antifascismo; per ciò che oggetto della contestazione era la società che si è formata dopo la fine della guerra, a cui nessuno potrà dare l'appellativo di «fascista». Ma l'estremismo, proprio per il suo carattere di fascismo *rovesciato*, e il conseguente scambio di questo rovesciamento con l'antifascismo più radicale, ve l'ha fatta rientrare.

37

Questo scritto era già composto quando è uscita, a sua conferma, la risoluzione del Comitato Centrale del P.C.I.

38

Nelle parole finali della seconda edizione della sua principale opera teoretica, *L'être et l'essence* (Vrin, Paris 1962, p. 378) Gilson oppone la molta influenza che ha avuto Bergson nell'elaborazione della sua metafisica dell'essere alla funzione nulla esercitata invece da Kierkegaard.

39

Le philosophe et la théologie, Fayard, Paris 1960, p. 75.

40

Ibidem, p. 76 segg.

41

Le paysan de la Garonne, Desclée, Paris 1966, pp. 209-221. Antonio Livi, che ricorda questi passi nel suo notevole libro *Il cristianesimo e la filosofia* (Japadre, L'Aquila 1969, pp. 163-164, n. 2 di p. 163), a mia conoscenza l'unico in Italia ispirato al pensiero gilsoniano, osserva giustamente come, nonostante tutto, in Maritain «rimane tuttavia troppo rigida la distinzione fra filosofia e teologia». Far risultare appieno l'originalità di Gilson, anche nei riguardi dello stesso Maritain, è appunto il compito che questo saggio si propone.

42

A. Livi (*op. cit.*, p. 47) richiama giustamente, per questo punto, il suo antico saggio *De la sagesse augustinienne* apparso nella «Revue de Philosophie», 1930, accanto a quello di Gilson, *L'avenir de la métaphysique augustinienne*.

43

Così fu presentato allora. Cfr. per esempio gli scritti di un giovane filosofo che la guerra stroncò troppo presto, Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse*, Denoel, Paris 1935 e *Léon Chestov et la lutte contre les évidences*, in «Revue philosophique», 1938. In quel tempo del resto era diffusa la critica sulla perdita di senso esistenziale che si avrebbe nella trasposizione del pensiero di Kierkegaard nella forma di filosofia dell'esistenza; la si trova per esempio, nelle celebri *Etudes kierkegaardienes* di Wahl, Aubier, Paris 1938, p. 549. Il pensiero di Chestov si inserisce in questa critica, ma serve a dimostrare come sia vano appellarsi fino a che si rimane nell'orizzonte del puro kierkegaardismo; e probabilmente come sia allora anche inevitabile il processo da Kierkegaard a Nietzsche. Sotto questo riguardo la sua esperienza di pensiero può essere ancora istruttiva.

44

Vrin, Paris 1938. Di questo saggio esiste anche una traduzione italiana, a cura di E. Valenziani, con mia prefazione, *Il sapere e la libertà*, Bocca, Milano 1943.

45

Le philosophe ..., cit., p. 101.

46

Il pensiero di Bréhier trova il suo più complessivo svolgimento nell'art. *Y-a-t-il une philosophie chrétienne?* in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1931.

47

Si tratta del famoso passo di Hegel: «La caduta è il mito eterno dell'uomo attraverso cui diventa precisamente uomo (...) il messaggio profetico della riconciliazione vi si trova e in un modo ancora più profondo in queste parole di Dio quando ebbe visto che Adamo aveva mangiato i frutti dell'albero: "ecco che Adamo è diventato come uno di noi, conoscente il bene e il male". Dio conferma le parole del serpente». (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, ed. Glockner, Fromman, Stuttgart 1928, vol. 17, pp. 413-414).

48

L. Chestov, *Athènes et Jérusalem*, Flammarion, Paris 1967, p. 259.

49

E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ª ediz. Vrin, Paris 1948, p. 16.

50

L. Chestov, *Athènes et Jérusalem*, cit., p. 272.

51

Ibidem p. 273.

52

Le ho riassunte nel mio libro *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1970³, pp. 183-188.

53

«La tesi della razionalità di tutto il reale si risolve, secondo le regole della dialettica hegeliana, in quest'altra: tutto ciò che esiste merita di morire.» Il pensiero dialettico viene così presentato come l'estensione sino alle conseguenze più radicali di quella tesi della necessaria mortalità del finito che è già pronunciata nel frammento di Anassimandro.

54

E. Gilson, *Le philosophe...*, cit., p. 111.

55

Ibidem, p. 76.

56

È questo il senso del mio libro *Il problema dell'ateismo*.